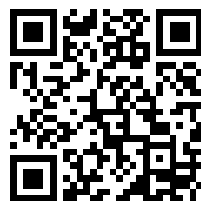

This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

<https://books.google.com>



LE
PROBLÈME DES CENTAURES

MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS
ANNALES DU MUSÉE GUIMET
BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES — TOMÉ QUARANTE-UNIÈME

GEORGES DUMÉZIL

DOCTEUR ÈS LETTRES

PROFESSEUR D'HISTOIRE DES RELIGIONS A L'UNIVERSITÉ DE CONSTANTINOPLE

LE
PROBLÈME DES CENTAURES

ÉTUDE
DE
MYTHOLOGIE COMPARÉE INDO-EUROPÉENNE



PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, VI^e
1929

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE.....	VII
CHAPITRE PREMIER : <i>Gody</i>	1-53
1. La date des mascarades.....	3
2. Les gody.....	10
3. Le jeu du Cheval.....	14
4. Le Cheval parmi les Bêtes.....	23
5. Les exploits du Cheval.....	26
6. Carnaval et paganisme.....	29
7. Les Bêtes et les Douze Jours.....	36
8. Les Bêtes et les DémonS.....	40
9. Les Bêtes et les Morts.....	44
10. L'âme du carnaval.....	48
11. Le carnaval chinois.....	50
12. Le problème des Centaures.....	52
CHAPITRE II : <i>Gandarva</i>	55-93
1. Entre l'hiver et le printemps.....	57
2. Les mythes de changement d'année.....	64
3. Gandarep et Yim, Kndrv et Zohak.....	70
4. Gandarava parmi les Monstres.....	76
5. Gandarep dompté.....	81
6. Après la victoire.....	84
7. Les burkudzäutä et kurysdzäutä.....	91
CHAPITRE III : <i>Gandharva</i>	95-152
1. Note sur un point de méthode.....	97
2. Les Gandharva et la course royale.....	105
3. Les Gandharva et les dieux-rois de Nouvel An.....	122
4. Les Gandharva parmi les Êtres.....	129
5. Purûravas, la dernière nuit de l'année.....	140
CHAPITRE IV : <i>Kentauroi</i>	153-193
1. Héraclès, à l'équinoxe de printemps.....	155
2. Les Centaures parmi les Races.....	167

3. Pholos, la jarre et la course.....	175
4. Kaineus, les sexes et la lance.....	179
5. De Chiron à Nessos.....	182
6. Ixion, la roue et la Nuée.....	190
CHAPITRE V : <i>Februum</i>	195-222
1. Les <i>Fastes</i> et la mythologie romaine.....	197
2. <i>Februum</i> , etc.....	203
3. La course des Luperques nus.....	213
4. Les Lupercalia et le roman de Romulus.....	215
5. Les Sabines flagellées.....	217
6. Les Lupercalia et le pouvoir.....	219
CHAPITRE VI : <i>Göndu et le Mariage</i>	223-237
1. Gandharva au mariage.....	225
2. Des noces de Déjanire aux noces d'Hersilia.....	228
3. Göndu.....	231
CHAPITRE VII : <i>Gordios et le pouvoir</i>	239-250
1. Rappel de quelques faits.....	241
2. Midas et Gordios.....	242
3. "Ἴππος βροτόπους Νικαίεων.....	247
CHAPITRE VIII : *G _h /o(n)dh-r-u-o.....	251-260
1. Les noms.....	253
2. Les choses.....	257
APPENDICES.....	261-275
1. Dans le Nord.....	263
2. Kitovras, Kandaulas, etc.....	272
ERRATUM.....	276

*A la mémoire
de Cl. E. Maitre.*

PRÉFACE

Le problème des Centaures, tel qu'il est envisagé dans ce livre, peut encore se ramener à l'énoncé des temps héroïques : l'équation « grec Kentauros, sanscrit Gandharvah » est-elle valable ? C'est dire que, dans mon exégèse de fables, je souhaitais laisser à la linguistique son rôle, limité mais souverain, d'alpha et d'omega. Encore fallait-il que la linguistique ne me rejetât point.

M. Meillet m'a fait une fois de plus la faveur d'accueillir, de nourrir et de corriger ma pensée. Ce ne sont pas là paroles légères : on verra comment il m'a tiré d'embarras en des points aussi essentiels que l'analyse du latin februum ou l'interprétation du mot indo-européen reconstitué. Pendant deux ans, en toutes rencontres, il m'a donné ses avis, et, sur manuscrit, puis encore sur épreuve, sa lecture vigilante m'a épargné beaucoup d'erreurs et fourni beaucoup d'arguments. Quelle que soit son opinion personnelle — j'ignore jusqu'à quel point je l'ai convaincu, — il s'est souvenu que F. de Saussure avait toujours conservé quelque tendresse pour l'équation incriminée : « Nous n'avons pas tant de mots indo-européens de trois syllabes », disait ce grand homme, peu suspect de préférer l'abondance à l'exactitude. Que M. Meillet soit remercié de tout cœur d'avoir permis qu'on voulût justifier son maître.

M. Hackin m'a donné rang, une seconde fois, dans les collections du Musée Guimet ; Pierre Gaxotte a pris beaucoup de temps sur

ses nobles travaux d'histoire pour corriger à ma place une partie des épreuves ; ma femme, en plus d'un point, m'a obligé et aidé à penser clair ; en récompense, je les associe tous trois dans cette offrande à la mémoire d'un homme dont ils ont, comme moi, éprouvé l'amitié.

GEORGES DUMÉZIL

Constantinople, Douze Jours 1928-1929.

CHAPITRE PREMIER

GODY

Je crois que les peuples aryens possédaient des croyances et des conceptions apparentées, dont les restes se sont conservés jusqu'à nos jours. Les *gody* de décembre sont une de ces survivances.

Witort, dans *Lud*, III, p. 384.

CHAPITRE PREMIER

GODY.

Nous n'avons pas à faire ici une revue complète des fêtes à mascarades, encore moins une théorie. Bien qu'un tel sujet ne soit jamais épuisé, de bons travaux¹ permettent de s'y reconnaître. Nous voulons simplement souligner quelques aspects et quelques valeurs de ces fêtes, importants pour la démonstration limitée que nous entreprendrons ensuite.

I. — LA DATE DES MASCARADES.

On a souvent constaté que la plupart des mascarades pratiquées dans l'Europe moderne se situent, suivant les régions, à des moments qui varient de Noël à Pâques : tantôt à l'un de ces points extrêmes, tantôt à l'une des stations chrétiennes qui en jalonnent l'intervalle² ;

1. Des faits européens dans Benj. Gastineau, *le Carnaval* (1855) et *Histoire de la folie humaine, le carnaval ancien et moderne* (1862) ; A. Fahne, *der Karneval, mit Rücksicht auf verwandte Erscheinungen, Beitrag zur Kirchen- und Sittengeschichte* (1854). D'un point de vue général, v. Bastian, *Masken und Maskereien* (*Z. f. Völkerpsych.*, XIV, pp. 335-358) ; cf. Frobenius, *Bedeutung, Umfang und Behandlungsweise der Maskenkunde* (*Verhandl. d. deutsch. Naturf. Vers.*, Lübeck, 1895). Abondante bibliographie sur les faits du moyen âge à la p. 7 de Christophe de Berger, *Commentatio de personis vulgo larvis seu mascharis* (1723), utilisé par Zibrt, *Staročeské výroční obyčeje...* (1889), pp. 17 et suiv. — Cf. encore le bref et dogmatique article de Clemen, *der Ursprung des Karnevals* (*AfRW.*, XVII, 1914, pp. 139-158).

2. V. p. ex. A. N. Veselovskij, Генварскія русаліи и готскія игры въ Византіи dans *Журн. Мин. Нар. Просвѣщ.*, sept. 1885, pp. 9 et suiv. ; Zibrt, *Český Lid*, II (1893), pp. 364 et suiv. ; E. V. Aničkov, Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у Славянъ dans *Сб. отд. р. яз. и слов.*, 1903, part. I, ch. II ; Lawson, *Modern greek Folklore and ancient greek Religion*, 1910, pp. 226, 229 ; miss E. J. Harrison, *Themis*, 1912, p. 224, et beau-

souvent dans un village, les rites sont répétés à plusieurs de ces dates ; souvent ils sont placés sur l'une d'elles par un choix en apparence capricieux. Nous rencontrerons tout à l'heure, à propos d'un rite précis, un assez bon exemple de cette incertitude pour qu'il n'y ait pas ici lieu d'insister.

Pour rendre compte de cet état de choses, il faudrait pouvoir suivre une histoire et aborder une préhistoire pleines d'embûches. D'habiles savants s'y sont usés. On a bien l'impression (le préjugé, peut-être) que nos mascarades modernes, comme les mascarades des peuples moins avancés, marquent, ou ont marqué, *des coupures du temps*, des *changements d'année*. Mais ces notions sont elles-mêmes sujettes à de telles métamorphoses qu'on ne peut rien fonder sur elles. L'« année » est à la fois quelque chose de naturel par sa durée et d'artificiel par son cadre, et les calendriers de notre Europe ont connu trop de révolutions pour qu'on ose prétendre, dans l'enchevêtrement des faits populaires modernes, faire la juste part des divers héritages. En particulier, pour ce qui concerne les sectionnements du temps, les « débuts » et « fins » d'année antérieurs à l'adoption du calendrier romain-chrétien, on est réduit aux plus fragiles hypothèses.

On n'est même pas sûr que les notions de « calendrier », de « premier de l'an », aient un sens quand on remonte si haut. Les calendriers des divers peuples indo-européens historiques, même les plus anciens, sont évidemment indépendants les uns des autres, et semblent bien s'être constitués dans les milieux où on les voit fonctionner ; quelques menues concordances peuvent toujours s'expliquer par des formations parallèles nées de circonstances analogues¹, et si l'on reconstitue des noms de *saisons* communs à de

coup d'autres. Les anciens sentaient bien déjà la parenté de leurs fêtes d'hiver ; v. Tille, *Yule and Christmas*, 1899, pp. 83 et suiv., qui cite Sénèque, *Epist.*, XVIII, et Lawson, *op. cit.*, p. 226, qui cite des textes ecclésiastiques très anciens qui réunissent ces fêtes païennes dans de communes interdictions.

1. Il y a des concordances curieuses : par ex. l'Irlande coupe usuellement l'année en deux parties inégales : 7 mois d'été, 5 d'hiver (J. Loth, *l'Année celtique d'après les textes irlandais, gallois, bretons et le calendrier de Coligny*, *Rev. Celt.*, XXV, 1904, p. 126) ; de même l'Iran (*Bundahišn*, XXV, 7 ; cf. West, *Pahlavi Texts*, V = *SBE.*, XLVII, p. 388, n. 1). Cette division est d'une grande importance pour comprendre la répartition bizarre, dans l'année, des six grandes fêtes mazdéennes et

larges portions du domaine, si l'on arrive à déceler, en des régions fort éloignées, les traces de divisions semblables de l'année (en six, ou en deux, ou en quatre, ou en trois), tout cela est insuffisant pour permettre d'entrevoir un système¹. Et ce système n'existait peut-être pas, car bien des demi-civilisés saluent encore les diverses lunaisons et saisons, sans éprouver pour si peu le besoin de les grouper en séries de 365 jours et d'y insérer des « commencements ». Pour ma part, j'estime que le **ycles*- n'avait qu'une existence précaire, et j'admire les savants qui attribuent au monde indo-européen — élève de Babylone — le souci d'accorder l'année solaire et l'année lunaire. C'est possible, mais ce serait bien beau.

Dans une conception de l'année aussi nébuleuse que celle que je suppose ici, ce qui pouvait remplacer le « changement d'année » (et contenir en germe cette notion) c'était sans doute un moment du temps, un seuil de saison particulièrement important pour la vie économique, religieuse et politique de la société. J'espère avoir commencé de montrer ailleurs la haute dignité rituelle et mythique que possédait, dans tout le monde indo-européen, le *début du printemps* : des cérémonies et des légendes printanières, relatives à la Non-Mort et à la boisson de Non-Mort (sans doute préparée avec la première orge) se sont bien conservées, jusqu'en pleine époque historique, sur les points les plus divers du domaine. Il s'agissait d'une grande date, et il n'est pas étonnant que bon nombre des Calendriers historiques, — l'avestique, le romain, le celtique peut-être², certains slaves³, certains hindous — partent des environs de l'équinoxe de printemps. Un long passé préparait cette précision.

inversement l'antiquité s'en trouve par là même attestée. Dans les deux cas, il s'agit, sans doute d'une division d'origine agricole. Entre certains noms de fêtes celtiques et iraniennes, on relèverait aussi des concordances. Mais tout cela peut être fortuit.

1. V. par ex., dans le *Reallexikon* de O. Schrader, les art. *Jahr*, *Jahreszeiten*, *Zeiteilung*.

2. L'année galloise, composée de deux saisons égales, partait, semble-t-il, des calendes de mai, J. Loth, *art. cit.*, p. 130.

3. Kałużniacki, *die Zeitrechnung und die Monatsnamen der Huzulen* (*ASlPh.*, XXVII, 1905), p. 269-273, fait commencer l'année au mois *berezenj* (avril ; cf. tchèque *březen*, mars ; lit. *birželis*, juin). Kaendl, *die Huzulen*, p. 98, la fait commencer au mois *trawyh* (*travenj* de Kałużniacki, mai ; cf. v.sl. *travънь*, mai). Les autres calendriers slaves païens semblent avoir commencé à l'équinoxe d'au-

D'autre part c'est à peine une hypothèse d'admettre que l'hiver, chez les Indo-Européens comme chez tant de peuples demi-civilisés soumis aux mêmes climats ¹, était une période de vie sociale particulièrement intense, pleine de religion et de magie, et que la grande fête de l'Ambrosie, au début du printemps, n'était que l'aboutissement, l'épanouissement de cette exaltation. Or, par la force des choses, l'exaltation hivernale, tout en multipliant les rites et les fêtes, ne pouvait leur donner les points d'appui précis que les phénomènes et les travaux agricoles, par exemple, prodiguent au printemps, à l'été, à l'automne; dans la retraite d'hiver, rites et fêtes ne pouvaient que revêtir l'aspect monotone, peu différencié, de tous les ébats collectifs lorsqu'ils ne sont pas dirigés sur un objet fortement caractérisé. Cela revient à reporter à une lointaine préhistoire, par delà les conflits médiévaux du christianisme et des paganismes, « l'incertitude de date » qui se constate à propos des rites populaires modernes, et notamment des mascarades, hésitant entre Noël et Pâques : dans la mesure (que nous aurons à estimer plus tard) où il survit là de vieux éléments indigènes, ces éléments eux-mêmes avaient eu de tout temps quelque liberté entre le solstice d'hiver et l'équinoxe de printemps. Et cette liberté se retrouve pour la notion même de « Jour de l'An » : sur de larges portions du domaine indo-européen, le début d'année semble s'être élaboré non point avec la fin mais avec le début de la saison religieuse, de l'hiver : si A. Tille a raison, le monde germanique par exemple suspendait son année à la date — début véritable de l'hiver dans ces climats — qui est devenue la Saint-Martin ².

Ces considérations, qui n'ont guère pour elles que le bon sens,

tomne; c'est du moins l'opinion de J. J. Hanuš, *O rozdělení roku a mesticů u starých Slovanů na základě jich názorů přírodních a mytických* (Sitz.-ber. d. k. böhm. Ges. d. Wissensch. in Prag, 1867, II), p. 105.

1. C'est là un fait dont M. Mauss a établi la valeur générale dans son étude sur les variations saisonnières des sociétés eskimos (*Ann. Sociol.*, IX, 1904-5, avec la collab. de M. Beuchat), pp. 126 et suiv. — Le regretté Maurice Cahen, dans son admirable enseignement de l'École des Hautes Études, remarquait que si l'Edda ne semble connaître que des fêtes et mythes d'hiver (et, à la rigueur, de début de printemps), c'est pour une raison analogue : la « dispersion » estivale des marins vikings suspendait forcément l'activité religieuse.

2. Tille, *Yule and Christmas*, 1899, pp. 18 et suiv.

ne dispensent pas, naturellement, de regarder au seuil de l'histoire. Il est important de suivre, chaque fois qu'on le peut, l'évolution des calendriers. A supposer partout un début hivernal ou printanier de l'année indo-européenne, bien des facteurs ont contribué à brouiller le système ancien, et de ces facteurs, nous entrevoyons au moins quelques-uns. Parfois un changement de *climat* peut être responsable : c'est ainsi que les saisons de l'Europe ne se rencontraient plus dans l'Inde où se portèrent une partie des Aryens ; sans aller aussi loin que ces nègres équatoriaux à qui nulle saison n'est sensible et qui divisent le temps en séries monotones d'une quarantaine de jours ¹, les Hindous ont multiplié, varié, raffiné leurs saisons, changé les points de départ, et l'on sent en particulier que le début du printemps n'a plus pour eux l'intérêt vital, brutal qu'il avait pour leurs ancêtres d'Europe ; aussi le sacrifice du *soma* n'est-il plus lié au printemps que par un mince souvenir d'érudits ² ; en fait, il a, dès les *Brāhmaṇas*, répandu son pouvoir sur toute l'année ; il n'a plus de *date*. La Grèce est encore dans une plus grande anarchie : si l'année y commence presque toujours soit à l'un des solstices soit à l'une des équinoxes ³, on ne trouve aucune préférence pour le printemps ; M. Nilsson a noté que la question était sans importance, car le nouvel an ne comportait pas chez les Grecs une coupure aussi radicale qu'en Orient, dans la Rome impériale, ou de nos jours ⁴. Affaire de climat peut-être ? — Ailleurs la forme et le

1. Rattray, *Ashanti*, p. 93.

2. W. Caland et V. Henry, *l'Agniṣṭoma*, I (1906), p. 1. L'*Agniṣṭoma*, la forme type du sacrifice védique, est annuel et se célèbre au printemps en un jour de syzygie, disent le *Tāṇḍ. Brāhm.*, XVI, 1, 2 et le *Kaus. Br.*, 16, 19 ; cf. H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 19 et n. 1. En réalité, le sacrifice du *soma*, sans tourner à la messe comme le sacrifice mazdéen du *haoma*, n'a plus grand'chose de commun avec le printemps. Sur la « farce » sômique de *Vāc* et les rites printaniers, v. *le Festin d'Immortalité*, pp. 34-35 (v. les diverses rédactions de la farce de *Vāc* dans S. Lévi, *la Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas*, 1898, pp. 31-35). La grande coupure de l'année hindoue, c'est non la fin de l'hiver, mais la fin de l'immobilisante saison des pluies (été).

3. K. Fr. Hermann, *Über griech. Monatskunde* (*Abh. d. Gesell. d. Wiss.*, Göttingen, II, 1845, pp. 43-170). Il y a des exceptions.

4. M. P. Nilsson, *die Entstehung und religiöse Bedeutung des griech. Kalenders* (*Lunds Universitets Arskrift*, N.F., Avd. I, Bd. 14, Nr. 21, 1918), p. 49. Nous avons essayé de montrer nous-même que les mythes de *Prométhée* d'une part, les mythes et rites ioniens des *Thargélies* d'autre part continuaient rites et mythes de

début du calendrier reflètent l'influence d'une civilisation voisine : J. Marquart a montré que, sur une partie du domaine iranien ancien, le calendrier apparaissait calqué sur le vieil usage de Babylone, et que, dans les rites comme dans les mythes, et même dans les romans historiques, la fête du Nouvel An y était non point la fête printanière d'*Haurvatât*, mais la grande fête de *Mithra* qui, dans le calendrier avestique, tombe six mois plus tard ¹. — Ailleurs encore un accident politique détermine un changement radical : à Rome, en pleine époque historique, nous assistons à la réforme qui allait faire mentir à leur nom les mois de septembre, d'octobre, de novembre et de décembre ; en 153 av. J.-C., l'année civile cessa de partir du 1^{er} mars pour partir du 1^{er} janvier, date où les consuls entraient en fonctions. Les Latins eux-mêmes ont marqué l'importance de ce changement au point de vue du sens des fêtes ².

Ce dernier cas, d'ailleurs, est d'un intérêt tout spécial ; la fortune de Rome, puis du christianisme, a imposé à un grand nombre de peuples le calendrier ainsi réformé : l'année européenne, qu'elle fût celtique, germanique ou slave, s'est pliée au cadre du maître, du voisin ou de l'apôtre ³. Un mot symbolise cette prise de possession ; les *Calendes* tout court, c'est-à-dire celles de janvier, ont désigné dans une moitié du vieux monde, une fête où se mêlent les éléments romains et les éléments indigènes ⁴ : *коляда* russe, *kolęda* polonaise, *koleda* tchèque, *коледа* bulgare, *kaledos* lituaniens, *κολιαντα* (ou *καλάνδια*) grecs... ; le mot est allé loin : la fête géorgienne du nouvel an s'appelle *kalanda*, *kalandoba* ⁵, et les Juifs ont fini la fête printanière indo-européenne de l'ambrosie ; v. *le Festin d'Immortalité*, pp. 92-106 et 256.

1. J. Marquart, *die Chronologie des Kambyses und der Lügenkönige, und der altper-sische Kalender* (Supplementband X du *Philologus*, 1905), p. 132-136.

2. Ovide, *Fastes*, II, v. 47-52 ; cf. Cicéron, *de Leg.*, II, 21 sur les sacrifices aux morts en février qui *tunc extremus anni mensis erat*. Ovide, *Fastes*, I, v. 163-164 donne la justification astronomique de la réforme qui, en réalité, avait une raison politique : on a voulu, dit-il, faire à peu près coïncider le début de l'année avec le point de départ des jours, le solstice d'hiver : *Principium capiunt Phœbus et annus idem*.

3. Bien entendu, une étude de détail aurait à faire intervenir bien d'autres éléments, ne serait-ce que la fixation — tardive — de Noël au 25 décembre : v. Tille, *Yule and Christmas*, ch. X, *the Nativity of Christ*, pp. 120 et suiv.

4. V. Tille, *op. cit.*, pp. 100 et suiv.

5. T. Mamaladze, *Народные обычаи и повѣрья Гурійцевъ*, dans

par désigner sous le nom de קלנדס une fête du solstice d'hiver ¹. Il est curieux de suivre en Orient, sur l'humble domaine des calendriers, la trace du conflit séculaire qui opposa l'empire romain ou romainque et l'empire iranien ; car tandis que le premier imposait partout son Jour de l'An hivernal, le second, fidèle à la tradition, maintenait chez tous ses vassaux un *No-Rouz* printanier. La terre où le conflit s'est le plus élégamment résolu est l'Arménie : chrétienne, elle commence son année en janvier ; mais, fille de la civilisation arsacide, elle célèbre au printemps une fête qui est la simple reproduction de la fête mazdéenne de nouvel an ². En Orient, d'ailleurs, l'année musulmane a encore compliqué les choses, et le paysan turc d'aujourd'hui combine tant bien que mal ces hérités ennemies ³.

Tant d'actions et de réactions ne laissent guère de chances de déceler l'ancien cadre des faits. Mais les faits eux-mêmes en ont-ils été irrémédiablement brouillés ? Oui et non. Pour la raison de bon sens indiquée tout à l'heure, tant que les variations imposées au

Сборн. матер. для опис. мѣстностей и племенъ Кавказа, XVII (1893), 2^e partie, p. 15 et suiv. A. S. Khakhanov, Празднованіе новаго года у Грузинъ dans Зѣн. Обзор., кн. III. — Chez les Abkhazes, la fête du Nouvel An s'appelle de même *kalinda* (Сб. свѣд. о кавказск. горцахъ, т. V, sect. 3, p. 20).

1. M. Grünbaum, *Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada* (ZDMG., XXI, 1877), pp. 276 et suiv. La fête aurait été instituée par Adam au solstice quand, après l'angoisse de décembre, il vit enfin les jours augmenter. Certains rabbins ont expliqué le mot par le cri d'Adam en grec (quelque chose comme « Dieu bon ! », καλο-Δευ-).

2. Manuk Abeghian, *der armenische Volksglaube*, Leipzig, 1899, pp. 62 et suiv. « Fête de la mère des fleurs » ; cf. mon article *les fleurs Haurot-Maurot et les archanges Haurvatdt-Ameretdt* (Rev. Ét. Arm., 1926, pp. 43-69). Sur *Vanatur*, dieu arménien de l'année, ou *Amanor*, Nouvel-An, v. Agathange, ch. CXIX (Coll. Hist. d'Arm., V. Langlois, I, p. 168), et cf. A. Aharonian, *les anciennes croyances arméniennes* (Genève, 1913), p. 9.

3. A. Brousse, par exemple, on signale que le 9 mars s'appelle *Sultan Navros* ; il est marqué par des rites alimentaires (les enfants des écoles mangent avec leur maître des mets apportés de chez eux) et par des processions d'enfants dans la ville. D'autres faits (cadeaux, à Konia) tendent à prouver que, populairement du moins, l'année turque d'Anatolie a commencé jadis au 9 mars, — et non au 1^{er} ; v. VI. Gordlevskij, Матеріалы для османскаго народнаго календарія (dans Жив. Старина, XX, fasc. 3-4, 1911), p. 439-440. Sur l'extension de l'année solaire chez les Turcs, v. Eberhard von Mülinen au tome XIII de la *Türkische Bibliothek* de J. Jakob, p. 106.

« début d'année » restent comprises entre les deux seuils de l'hiver, ou même en dehors, mais près de ces seuils, le dommage n'est pas grand : dès les temps les plus reculés en effet, toute cette période devait comporter une grande uniformité rituelle. C'est seulement quand une cérémonie passe de l'hiver à l'été ou à l'automne qu'elle risque vraiment de se défigurer. Miss J. E. Harrison a montré comment le sens des antiques fêtes de Delphes avait souffert d'un tel déplacement ¹, et l'Inde nous fournira de beaux exemples de la même mésaventure. Par bonheur, l'Inde sera, sur ce point, presque isolée : presque tous les peuples indo-européens anciens avaient maintenu leur carnaval soit à l'entrée, soit au cœur, soit au départ de l'hiver.

II. — LES GODY.

Les terres slaves sont peut-être celles qui ont le mieux conservé jusqu'à nos jours la forme et le sens anciens des rites. Elles fournissent d'ailleurs une illustration rapide des remarques précédentes.

Le mot qui, en vieux slave, en russe, signifie l'année, *годъ* ², et qui n'a pas d'étymologie claire, revêt souvent un sens plus précis : en Carniole *god*, comme en Bohême *hod*, signifie « fête », et toute la série pol. *godować*, *godownik*, etc., tch. *hodovati*, *hodovník*, etc..., slovaq. *hodugi* ³, témoigne de l'importance de cette valeur. Mais c'est chez les Slaves occidentaux, et au pluriel ⁴, que le mot nous intéresse le plus : en Bohême, si *hod* et *hody* signifient simplement

1. *Themis*, pp. 224 et suiv., sur la date primitivement hivernale des Olympiques, prouvée par leur caractère pentétérique.

2. Cf. les dérivés v. sl. *godina*, dalmate *godisje* « année », bosn. *godina* « année » et « temps » ; mais pol. *godzina* et tch. *hodina* « heure ». La valeur de « temps » doit être ancienne : cf. les formes enclitiques v. sl., russ. (*to*)-*gda*, etc., et croat. (*kaj*)-*god*, (*gde*)-*god*, bosn. (*gdje*)-*ghod* « ubivis ».

3. Cf. la série de pol. *godny* « digne », *godne*... (provenant de la coutume des cadeaux aux jours de fête ?). Sur les noms de héros russes *Godyn*, *Godynovič*, auxquels ne correspondent pas de noms de famille attestés, mais dont quelques noms de lieux prouvent le caractère panslave, v. A. I. Sobolevskij, *Замѣтки о собственныхъ именахъ въ великорусскихъ былинахъ* (*Живая Старина*, I, fasc. 2, 1890), p. 100.

4. La forme de ce pluriel n'est évidemment pas ancienne, mais le fait que ce mot désigne est trop général et trop populaire pour qu'on le suppose récent.

« festolement », *hod boží* désigne les fêtes de Noël et *hod* tout court celles de Pâques et de la Pentecôte ; en sorabe *godi* désigne Noël, et le dérivé *hodna mędzacztwo* désigne janvier ; en polonais, *gody* désigne à la fois une fête, un festolement (en particulier de noces ¹) et le temps de Noël.

Les principaux sens du mot (année, fête, fête de Noël ou de Pâques...) s'expliquent bien par les considérations que nous avons d'abord développées. Quant à l'état d'âme qui préside aux *gody*, toujours fort en honneur chez les Slaves occidentaux, nous ne pouvons mieux faire que de copier l'analyse qu'en a donnée il y a trente ans M. Młynek ². M. Młynek a eu la fâcheuse idée, qui lui a été sévèrement reprochée ³, de faire intervenir les *Ases* et d'improbables influences germaniques ; nous effacerons ces taches, et conserverons le tableau d'ensemble, qui est excellent ⁴ : « *Gody*, explique-t-il, est une expression très ancienne, qui désigna primitivement, comme l'allemand *Hochzeit*, une solennité religieuse, et ensuite laïque. De tels *gody* existaient également chez les Slaves et chez les Germains, et les plus importants tombaient entre le 23 décembre et le 4 janvier, c'est-à-dire au temps des 12 « nuits saintes ». C'est pourquoi les Germains les appelaient *Hochzeit zu den zwölz wihen Nahten* (d'où *Weihnachten* tout court) et les Slaves du nord-ouest *Dwunastnica*... ⁵. Les jours, à la saison de ces fêtes, sont très courts et les nuits très longues ; l'obscurité a le pas sur la lumière. Dans la cour, les vents soufflent, les tempêtes règnent avec une incessante fureur. Toute la nature est comme déchaînée. Partout il y a foison d'âmes : les unes courent dans l'air, en bataille..., d'autres viennent regarder les demeures des hommes et, rôdant autour des fenêtres, réclament des offrandes. Jeunes et vieux se blottissent autour du poêle brûlant ; ils

1. Cf. tch. *hod svadebný*, « noces ».

2. *Uwagi do artykuła J. Witorta « Kucya na Litwie »* (*Lud*, III, pp. 171-175).

3. M. Młynek ayant réexposé ses idées à ce sujet dans la *Z. f. österr. Volkskunde*, IX, p. 108 (*Konik, Turoń, Koza, Bokkus, Tierkultus in Galizien*), M. Badura (*Lud*, IX, p. 423) a été dur pour ses recours à *Thor* et à *Bacchus*.

4. On comparera l'étude de W. Tetmajer, *Gody i godnie święta, czyli okres święt Bożego Narodzenia w Krakowskiem* (*Mater. antrop.-archeol. i etnogr.* publiés par l'Académie des Sciences de Cracovie, t. III, pp. 167-195, 1 tableau et 4 dessins).

5. Nous reviendrons plus tard sur cette question des Douze Jours, qui ne sont peut-être pas aussi anciens que M. Młynek l'admet sans discussion.

craignent les diverses Bêtes : le Loup, l'Ours, le *Turoń*, etc. On raconte que ce ne sont pas là de vrais animaux, mais des hommes puissants, des esprits souterrains changés en animaux. Toute l'année, ils restent dans leurs cachettes, surveillant les trésors qui leur sont confiés ; ce n'est qu'une fois par an, lors de ces *gody*, qu'il leur est permis de venir à la lumière, et même de converser avec les hommes, dont ils savent parfaitement l'avenir, comme celui de tous les êtres vivants, — et ils sont capables d'agir sur le sort. Voilà d'où vient la crainte du paysan et pourquoi, au temps des Saintes Nuits, il leur sert, sans discontinuer, une fête abondante. » Suit la description fort intéressante, mais peu utile à notre sujet précis, de l'offrande faite dès la nuit tombante, avec un peu de toutes les choses domestiques : avoine, paille, foin, etc... ; puis du festin communiel, variante de la *kołęda*, où le maître et la maîtresse de maison distribuent un morceau de pain à tous les enfants, parents et domestiques. La fête se continue par l'offrande des « douze dons » : pommes de terre, soupe à la levure de son d'avoine (*zur ousiany*), omelette, *pecak*¹, raves, choux, pois, pommes, poires, prunes, boulettes de pâte, et pavot. Les jeunes gens, à cette occasion, jettent partout dans la pièce poires, raves et boulettes, et il rient, en proférant diverses conjurations que M. Młynek déclare incompréhensibles, mais qui sont en rapports évidents avec la croyance, rappelée plus haut, aux esprits animaux qui rôdent pendant ces nuits : conjurations contre le Loup (*Hula wilka do lasa !*), contre l'Ours (*Na niedźwiedziu skóra drży !*), etc....

« Chaque soir, poursuit M. Młynek, tout le monde se jette sur la paille (dont toute la maison a été tapissée) ; les enfants crient,

1. C'est ce mot qui est l'occasion de l'article de M. Młynek : M. Witort (*Lud*, III, pp. 1-6) avait rapproché ce *pecak-peśak* du *panczuk* (sic) védique. M. Młynek, *art. cit.*, s'opposa à ce rapprochement et la discussion, ironique et courtoise, continua par une réponse de M. Witort (*Lud*, III, pp. 384 et suiv.). — En dépit de ses excès M. Witort me semble avoir raison quand il rejette (p. 365) l'explication des douze nuits par les douze Ases (mais lui-même, p. 4, parlait, avec un point d'interrogation vraiment insuffisant, des douze apôtres...), et surtout quand il écrit (p. 344) : « Je crois que les peuples aryens (c'est-à-dire indo-européens) possédaient des croyances et des conceptions sûrement apparentées dont les restes se sont conservés jusqu'à nos jours. Les *gody* de décembre sont une de ces survivances. »

aboient, chantent, imitant la voix des animaux ; les jeunes garçons de ferme mènent à l'izba chiens, chats, chevaux, vaches, etc... et, à chacun, le maître donne une *kolęda* pour qu'il le serve fidèlement. Les filles font courir et aboyer les chiens, et d'après le comportement de ces animaux, elles découvrent leur avenir, — la joie règne. La nuit, rares sont les dormeurs. Tout s'abandonne aux réjouissances collectives. La première nuit, et toutes les autres jusqu'aux Trois Rois, la fête suit le même cours. Gamins et valets viennent de la grange où les bergers apportent divers présents au Dieu de Bethléem. Le *Turoń* passe : il claque du museau, et réclame à boire ; ses préférences vont à l'hydromel, au vin, à l'eau-de-vie. En certains endroits, au lieu du *Turoń* (qui par sa forme rappelle de très près l'*Ours* lituanien, propriétaire de ruches innombrables), on promène *Bokus*, avec sa ceinture en corde de paille et son vêtement en peau d'ours. Lui aussi aime le miel et le vin. Les jeunes filles lui jettent de l'avoine, comme au *Turoń*. Ainsi s'achève la visite des demeures paysannes par ces mystérieuses créatures, quêteuses de dons. Les nuits se sont mises à diminuer, les vents orageux cessent, le soleil s'est montré. Un garçon ôte la paille des tables, des bancs, des murs, du plancher..., il en brûle une partie devant la porte, en attache une autre aux arbres du jardin, pour favoriser leur croissance ; il lie le reste en une gerbe qu'on suspend à la grange... ; les arbres de Noël, épuisés, sont lancés dehors, ce qui reste de la *kolęda* est jeté dans l'eau pour qu'elle soit bonne et que nul n'en manque jamais. Avec la fin des *gody*, tout revient à l'ancien état. Loups, Ours et autres Bêtes ont fui dans la forêt. Ames et dieux souterrains disparaissent : ils sont retournés à la garde des trésors du sol. Le *Turoń*, sous la forme d'un ours, court les bois et inspecte les ruches ; parfois il descend à la dérobée dans les champs, et dévore l'avoine des cultivateurs ; ceux qui s'opposent à lui, il les frappe de sa lourde patte... La nouvelle année commence. »

Ce tableau d'ensemble met bien en lumière l'ampleur des rites que nous allons toucher : système complexe où les déguisements se juxtaposent aux communions, aux bénédictions des eaux, aux prédictions, aux signes de mariage ; où les mêmes êtres mystérieux sont conçus à la fois comme des bêtes, comme des esprits errants et invisibles, puis brusquement apparaissent sous les traits d'hommes

masqués ; où ces êtres mystérieux sont à la fois redoutés et honorés, font fuir et font rire, voient les hommes trembler et sont aspergés d'avoine par les filles ; où les formes même de ces êtres mystérieux sont interchangeables au goût des villages ; bref où les paysans sont les maîtres et les esclaves d'un jeu qu'ils interprètent et varient presque à leur gré, tout en frémissant aux bribes de mythes que ce jeu leur rappelle. Il importera de ne jamais perdre de vue cette richesse, ces contradictions, ces possibilités.

III. — LE JEU DU CHEVAL.

Parmi les déguisements en usage lors des *gody*, figure le jeu du Cheval. On en avait depuis longtemps des descriptions locales, mais c'est en 1893 qu'un savant tchèque, M. Zíbrt, montra qu'il s'agissait d'un fait commun non seulement à tous les Slaves, mais à presque toute l'Europe¹ et les recherches postérieures n'ont fait que confirmer ce résultat. Le jeu a, naturellement, de nombreuses variantes et des noms divers : en Bohême, c'est « la promenade avec la *kobyła* » (jument) ou « avec la *klibna* » (autre nom populaire de la jument), ou « avec le *koníček* » (petit cheval)² ; ou encore, c'est « le cheval avec le cavalier », *kůň s jezdcem* ; dans les autres pays, les termes sont analogues : en Pologne *chodzenie z kobyłą, z kobylicą*, « la promenade avec la jument » ; en Lusace *koňa wozyt, das Schimmel führen*, « conduire le cheval » ; en Slovénie « promenade du *ruso* »³,

1. Dans ses *Staročeské výroční obyčeje...* (Prague, 1889), p. 16, n. 21, M. Č. Zíbrt avait déclaré ne posséder sur ce rite populaire que le renseignement du *Dictionnaire* de Jungmann, et un vague souvenir d'enfance personnel : dans les anciens auteurs, Hanuš, Krolmus, rien. En 1893 (*Český Lid*, II, pp. 345-348), M. J. Soukup décrit un cas de *klibna* et esquisse quelques comparaisons ; c'est comme appendice et commentaire à cette description que M. Zíbrt, ayant « progressé » depuis 1889, rédigea l'étude d'ensemble dont nous parlons (*Český Lid*, II, pp. 349-378).

2. Les deux premiers noms, *chození s kobylou, s klibnou*, sont courants ; le troisième est dans Th. Antl, *chození s koníčkem* (*Český Lid*, V, 1896, p. 573). On signale encore un *chození s šimlou* (Zíbrt, *art. cit.*, p. 352), qui n'est autre que le *Schimmel* allemand.

3. *Ruso* est évidemment apparenté au nom des Rosalies ; on verra tout à l'heure qu'en Russie le masque « cheval » est assez souvent uni aux Rosalies. Description détaillée du (de la) *Ruso* dans Pajek, *Črtice iz duševniga žitka štajerskih Slovencev* (Ljubljana, 1884), p. 212.

ou du « cheval blanc » ; en Russie коня водить « conduire le cheval » ; en Prusse, en Bavière, on rencontre « le cheval de Carnaval », le *Fastnachtschimmel* ; en Styrie, on pratique *das Schimmelreiten*, etc. . . .¹.

Les dates, naturellement, varient de Noël à Pâques, des *gody* des douze jours au Carnaval de fin d'hiver. En Prusse, par exemple, tandis qu'à Rombitten, l'homme à tête de cheval est promené, deux ou quatre fois, quelques jours *avant* Noël, à Natangen le Cheval (accompagné d'un Bouc) est promené à la Saint-Sylvestre, et à Tempelburg le jeu est réservé au Carnaval qui lui donne même son nom² ; en Hanovre la fête a lieu à Noël³ ; en Bavière c'est un jeu de Noël⁴, mais le même déguisement dans certaines villes est vraiment un *Fastnachtschimmel*, un « Cheval de Carnaval⁵ » ; en d'autres points d'Allemagne, on signale même des cas de Cheval pendant l'Avent, et, en Silésie, jusqu'au 10 novembre⁶. En Lusace, la promenade du Cheval a lieu à Noël, puis de nouveau et principalement au Carnaval⁷, ou encore « de Noël au Carnaval⁸ ». Le jeu tchèque de la *klibna* est présenté, dans le dictionnaire de Jungmann, comme rattaché aux Trois Rois⁹ ; M. Zibrť se souvient de l'avoir vu, enfant, dans sa région natale (près de Tabor) tantôt à Noël, tantôt le soir précédant les Rois¹⁰ ; en Moravie on en signale des exemples à la

1. On trouvera, dans les notes suivantes, toutes les références justificatives pour ces expressions.

2. Treichel, *Westpreussige Spiele* (*Verhandl. d. berl. Ges. f. Anthrop.*, 1883). Pour Rombitten, pp. 77-78 ; pour Natangen et Tempelburg, p. 79 (cité par Zibrť, *art. cit.*, p. 347).

3. Pfannenschmidt, *Germanische Erntefeste*, 1878, p. 522 (cité par Zibrť, *art. cit.*, p. 355).

4. A. Quitzmann, *die heidnische Rel. der Baiwaren*, Leipzig, 1860, p. 87 (cité par Zibrť, *art. cit.*, p. 354. Dans les notes suivantes, nous mettrons simplement, en pareil cas, le nom de Zibrť, suivi du numéro de la page).

5. Dr. Sepp, *die Relig. der alten Deutschen und ihr Fortbestand in Volkssagen, Aufzügen und Festbräuchen bis zum Gegenwart*, München, 1890, p. 61 (Zibrť, p. 354).

6. Sepp, *op. cit.*, p. 63.

7. Schulenburg, *Verhandl. d. berl. Ges. f. Anthrop.*, 1882, p. 37 (cité par Soukup, *art. cit.*, pp. 346-347).

8. Schulenburg, *Wendisches Volksthum im Sage, Brauch und Sitte*, Berlin, 1882, pp. 136-140 (Zibrť, p. 359).

9. *Dictionnaire* de Jungmann, s. v. *klibna*.

10. Zibrť, *art. cit.*, p. 350.

Saint-Nicolas, au Carnaval ¹. Près de Strakonice, le *chození s kobylou* avait lieu chaque année « dans le temps qui va de Noël à Pâques ² » ; dans la région de Sušice, au Carnaval ³ ; dans la région de Bilovo, la veille du mercredi des Cendres ⁴ ; ailleurs encore le mercredi des Cendres ⁵. En Pologne, les cortèges animaux où figurent le *Turoň*, le Bouc et le Cheval se déroulent soit à Noël ⁶, soit à la Saint-Étienne, soit entre Noël et les Rois, soit de Noël à la Chandeleur ⁷. Au contraire en Slovénie, le *ruso* est purement un jeu de Carnaval ⁸. En Russie, on trouve le rite soit (associé aux Rosalies) avant le Jeûne de Pierre ou pendant la semaine de tous les Saints, soit (indépendant des Rosalies) le 23 avril (Saint Georges, Егорьевъ день) — ou vers le Nouvel-An ⁹. En Bulgarie, on signale le rite du Chameau (identique au Cheval ¹⁰) pendant la semaine grasse (à Kallovsko) ¹¹, ou le 31 décembre et le 1^{er} janvier (en Macédoine) ¹².

1. A la Saint-Nicolas, Bartoš, *Moravský Lid*, 1892, p. 10 (Zibrt, p. 352) ; au Carnaval, Sušil, *Moravské národní písně*, 2^e éd., 1860, pp. 732 et suiv. (Zibrt, p. 352).

2. Václav Schwarz, *K chození s klibnou*, note provoquée par l'article de Zibrt (*Český Lid*, II, 1893, p. 595).

3. J. Šebesta, *Chození s kobylou (klibnou) na Sušicku* (*Český Lid*, IV, 1895, pp. 299-300).

4. B. Bušek, *Kratická historie obce Bilova, a některé zahořené tam zvyky, obyčeje, pověry a kouzla ; sebráno z lidu* (*Národop. Věst. Čsl.*, V, 1910, pp. 210 et suiv.).

5. Fr. Heidenreich, *K chození s klibnou*, note provoquée par l'art. de Zibrt (*Český Lid*, II, 1893, p. 596).

6. Noël ou Noël-Rois : Stan. Ciszewski, *Lud rolniczogórniczny z okolic Sławkowa...* (*Zb. wiadom. kom. antrop.*, Cracovie, 1887), pp. 38-39 (Zibrt, p. 357) ; cf. (Noël !) *Zwyczajy świąteczne w Radłowie* (sans nom d'auteur, *Lud*, XIII, 1907), pp. 130 et suiv.

7. Zibrt, *art. cit.*, p. 357, et références de la n. 33 (à Udziela, Kolberg, Gloger).

8. Jos. Karba, *Národní obyčeje slovinské, Obzor*, 1892, p. 292 (Zibrt, p. 358). Cf. Machal, *Nákres Slovenks. baješ.*, p. 197 (le *ruso* a lieu « quand les rivières dégèlent »).

9. V. référ. à ces divers cas dans Zelenin, Къ вопросу о русалькахъ (*Жив. Стар.*, XX, fasc. 3-4, 1911), pp. 418-419, et 420-421 ; cf. du même auteur, *Russische (ostslav.) Volkskunde* (t. II du nouveau *Slav. Grundriss*), p. 355, qui atteste la généralité de la mascarade en cheval chez les Slaves orientaux, et aussi la grande variété des dates.

10. M. Arnaudov, dans Кукери и Русалии (Сб. за народни умотворения и народописъ, кн. XXXIV, Sofia 1920), p. 123, cite d'ailleurs un cas où le masque est bel et bien appelé *кобила*, « la jument ».

11. *Ibid.*, p. 35.

12. *Ibid.*, p. 40.

M. N. W. Thomas a donné de nombreux exemples de cette coutume pour le pays de Galles ¹ ; malheureusement la plupart ne sont pas datés ; ceux qui le sont nous reportent l'un à la fin de novembre ou peu avant Noël (Cowbridge), l'autre « entre Noël et le jour des Rois » (sud du pays de Galles). On pourrait multiplier les exemples ; ce qui précède suffit à montrer que le rite du Cheval partage le destin de la plupart des déguisements : les dates de Noël et du Carnaval se le disputent sans parvenir à le fixer, et les dates intermédiaires profitent de cette rivalité ².

Dans la construction du Cheval, l'ingéniosité paysanne se donne libre cours ; autant de villages, autant de types ; voici quelques traits généraux de ces techniques. La tête du cheval est faite soit simplement en étoffe (seule ³ ou remplie de paille, de foin... ⁴), soit avec un instrument quelconque (tamis, crible, quenouille, roue de rouet, pilon, perche... ⁵) entouré de paille ou d'étoffe ⁶, le tout étant enveloppé d'une étoffe ⁷, d'un sac ⁸, d'une peau ⁹. Parfois, la bouche peut s'ouvrir et se fermer ¹⁰. Ou bien la bouche, le nez, les yeux

1. *Rev. Hist. Rel.*, t. XXXVIII, pp. 334 et suiv.

2. Cf. Zibrt, *art. cit.*, p. 355.

3. En Carinthie, Franzisci, *Culturstudien über Volksleben, Sitten und Bräuche in Kärnten*, Wien, 1879, p. 74 (Zibrt, p. 358).

4. En Bohême, Soukup, *art. cit.*, p. 346 ; à Tübingen, E. Meier, *Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben*, 1852, p. 372 (Zibrt, p. 354).

5. TAMIS : en Lusace, Schulenburg, *loc. cit.* (cité par Soukup, *art. cit.*, p. 346). CRIBLE : en Allemagne, Montanus, *die deutschen Volksfeste, Volksbräuche und Volksglaube in Sagen, Märchen und Volksliedern*, Iserlohn, 1858, p. 76 (Zibrt, p. 354). QUENOUILLE : en Lusace, Schulenburg, *loc. cit.* (Soukup, p. 347), et Id., *Windisches Volksthum...*, pp. 136 et suiv. (Zibrt, p. 359) ; en Bohême, Fr. Heidenreich, *Český Lid*, II, 1893, p. 596. ROUE DE ROUET : en Lusace, Schulenburg, *prior. loc. cit.* (Soukup, p. 347). PILON : en Bohême, Zibrt, *art. cit.*, p. 347 (souvenir personnel). PERCHE : en Bohême, Id., *ibid.* ; en Russie, Zelenin, *art. cit.*, p. 418. Ce dernier auteur, *loc. cit.*, p. 419, parle d'un BATON DE TILLEUL sur lequel on fixe un crâne de cheval. BÛCHE ÉTRINTE : en Pologne, *Zwyczajne święteczne w Radłowiu* (Lud, XIII, 1907), p. 135.

6. En Bohême, Fr. Heidenreich, *loc. cit.*

7. En Lusace, Schulenburg, *prior. loc. cit.* (Soukup, p. 346).

8. En Bohême, Zibrt, *art. cit.*, p. 349 (souvenir personnel).

9. Peau de lièvre, en Slovénie, J. Karba, *Národní obyčaje Slovinské, Obzor*, 1892, p. 292 (Zibrt, p. 358).

10. Machoire mobile, chez les Slaves du Sud, Veselovskij, Рум., слав. и гр. Коляды, p. 129 (Zibrt, p. 358) ; cf. à Llannebie (Pays de Galles), N. W. Thomas, *loc. cit.* — Même chose du Turoń polonais, Udziela, *Lud polski...*

Le problème des Centaures.

sont peints à la chaux¹, ou en noir². On ajoute à l'occasion un chasse-mouches³, une crinière d'étope⁴, un licou (bride...)⁴, des clochettes et des ornements divers⁵.

Pour former le cheval, il suffit parfois d'un garçon (gamin ou jeune homme) qui porte la « tête » sur sa propre tête et s'enveloppe le corps d'un grand drap⁶; on fixe souvent à son dos un arrière-train de cheval fait en bois recouvert d'étoffe⁷. Parfois au contraire il faut plusieurs garçons: le premier porte la tête, l'autre ou les autres, courbés en deux l'un derrière l'autre, forment le corps; le Cheval arrive ainsi à avoir un nombre considérable de pieds⁸.

w Galicyi (Zb. wiadom. do antrop. kraj., III, tom XIV, 1896), p. 46 (Zibrt, p. 357). Cf. Jungmann, qui dit dans son Dict. qu'il y a des « choses allongées » figurant les dents et le nez.

1. En Bohême, Jos. Chocholoušek, *K chození s klbnu (Český Lid, II, 1893, p. 595)*. Un morceau de flanelle rouge figure la langue.

2. En Lusace, Schulenburg, *Windisches Volksthum...*, 1882, p. 136 (Zibrt, p. 359).

3. En Bohême, B. Bušek, *Kratická historie obce Blilova... (Narod. Věst. Čsl., V, 1910, p. 216)*.

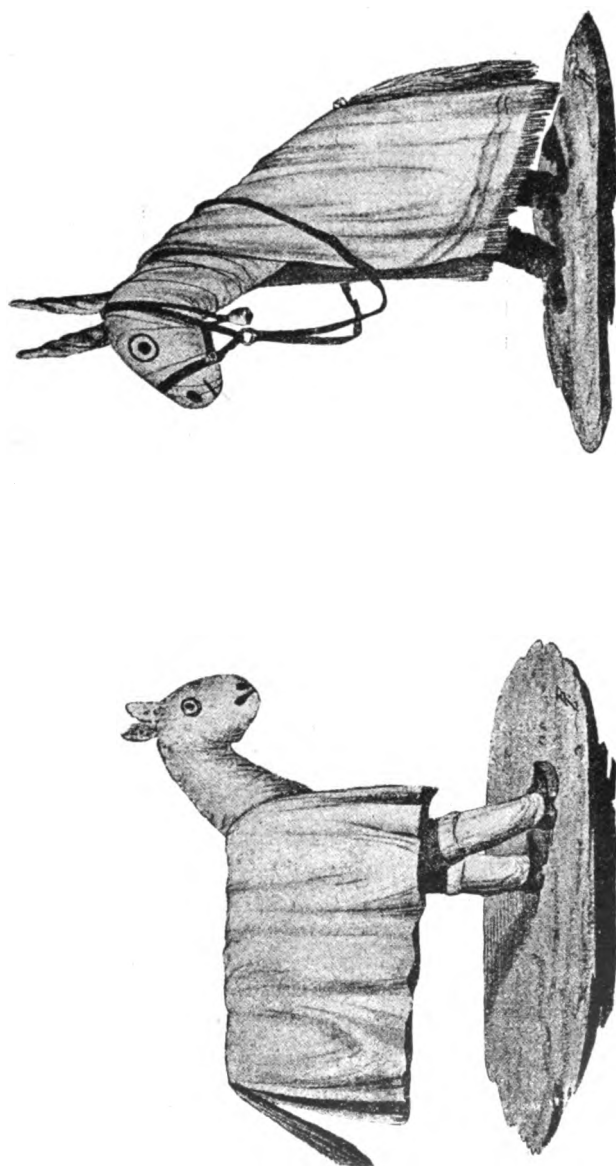
4. En Slovénie, J. Karba, *loc. cit.*, en Bohême, en Moravie, Zibrt, *art. cit.* pp. 350-353.

5. En Bohême, Zibrt, *art. cit.*, p. 349; en Slovénie, J. Karba, *loc. cit.*; en Carinthie, Franzisci, *loc. cit.* (Zibrt, p. 358); en Russie, Zelenin, *art. cit.*, p. 418. — A signaler encore les QUEUES: de crins, en Pologne, *Lud, XIII, 1907, p. 135*; de chanvre, en Russie, Zelenin, *art. cit.*, p. 420 haut; de lin, en Lusace, Schulenburg, *Wind. Volksthum...*, *l. cit.* Etc...

6. En Bohême: Soukup, *art. cit.*, p. 346; Heidenreich, *loc. cit.*; J. Šebesta, *Chození s kobylou na Sušicku (Český Lid, IV, p. 299)*. — En Prusse, Treichel, *Preussische Spiele (Verh. d. berl. Ges. f. Anthr., 1883), p. 77* (Zibrt, p. 347). — En Lusace, Schulenburg, *Wind. Volksthum...*, *l. cit.* — En Pologne, *Lud, XIII, 1907, p. 135*. — En Russie, Zelenin, *art. cit.*, p. 420 bas.

7. En Lusace, Schulenburg, *Wind. Volksthum...*, *l. cit.* — En Bohême, Zibrt, *art. cit.*, pp. 352-353; B. Bušek, *Narod. Věstn. Čsl., V, 1910, p. 216*. On trouvera d'excellents dessins du Cheval tchèque dans Zibrt, *art. cit.*, p. 351; cf. p. 363, un Cheval, masque des bouchers à Nuremberg au XVI^e siècle, d'après un manuscrit.

8. Généralement il suffit de DEUX garçons: en Bohême, Zibrt, *art. cit.*, p. 349; chez les Allemands de Bohême, J. J. Ammann, *Festnacht im Böhmerwald (Mitt. d. Ver. f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen, 1890, XXVIII), p. 70* (Zibrt, p. 353); en Russie, Zelenin, *art. cit.*, p. 418; en Carinthie, Franzisci, *loc. cit.*; en Styrie, Jos. Pajek, *Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev* (éd. de la Matica Slovenska), Ljubljana, 1884, p. 212 (Zibrt, p. 329). — TROIS garçons: en Bohême, Zibrt, *art. cit.*, p. 349; B. Bušek, *art. cit.*, p. 216; dans la Hesse, cheval à six pieds, Mühlausen, *die Urreligion des deutschen Volkes in hessischen Sitten, Sagen, Redensarten, Sprichwörtern*, Cassel, 1860, p. 307 (Zibrt, p. 354). — QUATRE garçons, attachés par



Types de *klibna* tchèque, v. p. 18.
(d'après Zibrt, *Český Lid*, II, p. 351).

Parfois enfin, le Cheval est schématique : un seul garçon, courbé sous un drap, le figure ¹. Presque toujours, le Cheval a un guide, qui le mène par la bride, et souvent un cavalier.

Le jeu consiste en une promenade à travers le village, de ferme en ferme, en quête de cadeaux : simple blé ² ou avoine, œufs, fromage, lard, saucisses, viande fumée, eau-de-vie...³ ; c'est donc une variante des Calendes. Mais autour de cette donnée, la tradition ou l'invention populaire groupent bien d'autres motifs⁴. Nous avons de nombreuses descriptions de ces scènes : elles finissent par ne plus guère se ressembler.

La forme la plus simple et la plus courante est peut-être celle qu'a décrite M. J. Soukup pour la région de Petrovice, Kamyk, Krásná Hora (Bohême) : le guide conduit la *Klibna*, que l'on reçoit parfois à l'intérieur des bâtiments et qu'on laisse parfois dehors ; ce guide, choisi sur son renom de gaité et d'espièglerie, ne cesse de faire des farces, donnant des ordres à sa bête, la vendant, se déshabillant et se rhabillant ⁵. De même aux environs de Tübingen, le cavalier vante les qualités de son « cheval » et veut le vendre, tandis que la bête s'agite, rue, etc. ⁶. De même encore à Dobřina, dans la région de Sušice (Bohême), le cheval et le cavalier sont accompagnés du « Paysan », « propriétaire » de la bête, vêtu d'un habit à l'ancienne mode qui lui descend jusqu'aux chevilles. Ce personnage offre aux

une corde, en Russie, Zelenin, *art. cit.*, p. 420. — Le « CHEVAL A BEAUCOUP DE PIEDS » dans l'Allemagne du Nord, en Silésie... : Sepp, *Relig. d. alten Deutschen*, p. 63 (Zibrt, p. 355).

1. J. Šebesta, *art. cit.*, p. 299. Au musée d'ethnographie de Vienne, salle XIX, on voit un accessoire tout à fait rudimentaire de ce jeu : une sorte de jouet d'enfant, une tête de cheval au bout d'une perche.

2. Soukup, *art. cit.*, p. 346.

3. Avoine, œufs, fromage, lard dans Franzisci, *loc. cit.* (Carinthie) ; lard, œufs, viande fumée dans Schulenburg, *Windisches Volksthum*, p. 136 (Lusace) ; saucisses et eau-de-vie dans Heidenreich, *Český Lid*, II, p. 596 (Bohême) ; etc.

4. Dans ses *Mystères Egyptiens* (éd. de 1923, pp. 227 et suiv.), M. A. Moret décrit une scène de carnaval basque où figure un jeu du Cheval assez différent de ceux qui sont étudiés ici. On notera qu'en basque le nom du « dimanche gras » est *zaldun* qui signifie proprement « cavalier » (de *zaldi* « cheval ») ; v. van Eys, *Dictionnaire basque*, s. v. *zaldun*.

5. *Art. cit.*, p. 346.

6. E. Meier, *Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben*, 1852, p. 372 (cité par Zibrt, *art. cit.*, p. 354).

vrais paysans qu'il rencontre de leur vendre le Cheval ; quand un accord est conclu, il fait boire sa bête à la santé de l'acheteur, en lui passant une bouteille qu'il porte sur lui ¹.

Souvent le cortège est tellement imposant que le Cheval en est presque oublié : à Rombitten (Prusse occidentale), le garçon qui tient la tête du Cheval circule en dansant, en se retournant sans cesse ; mais l'attention est surtout attirée par le bizarre accoutrement du Musicien et par l'Ours (c'est-à-dire un homme emmitoufflé de paille) qui marche à quatre pattes, grogne et happe ce que son Dompteur ou d'autres lui donnent ; le cortège se complète par une Cigogne et par un Juif qui se met toujours en avant et qui est toujours battu ².

Dans la région de Tabor (Bohême), la *Klibna* (composée de trois garçons) est accompagnée de son cavalier, de son guide (*Klibnár*), de son propriétaire et surtout de deux *Kozlci* (petits boucs), gamins vêtus d'une grande couverture ou de peaux ³. Ils vont de maison en maison. Le *Klibnár* entre d'abord. Il salue, et demande le gîte de nuit pour lui et sa troupe. Le maître de maison accorde, et le *Klibnár* appelle la *Klibna*, qui entre bruyamment, tandis que les *Kozlci* restent dehors. Sur un signe, la bête s'agenouille et le cavalier descend. Ce dernier serre toutes les mains, demande diverses choses et fait des plaisanteries, surtout à l'auberge, où se réunit une joyeuse compagnie. M. Zibrt se souvient que lui-même et les enfants de son âge se cachaient timidement derrière le poêle et écoutaient les plaisanteries des voisins, le farceur Sedláček, et Kríz, et Krivanek... A la fin, le *Klibnár* remercie les maîtres du logis, leur souhaite toutes sortes de biens, notamment « la bénédiction de Dieu sur le bétail », et tous s'en vont, en disant bonne nuit. A peine sont-ils sortis que les *Kozlci* s'élancent en beuglant dans la chambre, et un beau sabbat commence. Les *Kozlci* poursuivent les filles dans toute la pièce, derrière le poêle, autour de la table, et tâchent de les frapper avec leurs cornes. A la fin, les enfants se ruent, d'un coin où ils s'étaient cachés lors de l'entrée de la *Klibna*, et leurs clameurs de joie se mêlent aux cris des filles. Mais si l'un des garçons veut défendre les

1. J. Šebesta, *Český Lid*, IV, pp. 299-300.

2. Treichel, *art. cit.*, pp. 77-78.

3. V. le dessin de ce cortège dans Zibrt, *art. cit.*, p. 349.



Promenade de la *klibna* dans la région de Tabor (Bohême du Sud), v. p. 20.
(d'ap. Zíbrt, *Český Lid*, II, p. 349).



Masque-Cheval, d'après un manuscrit allemand du xvi^e siècle.
(d'ap. Zíbrt, *Český Lid*, II, p. 363).

filles, les bêtes se jettent sur lui. Brusquement, les *Kozłci* s'enfuient avec des grands gestes ¹.

En Carinthie le Cheval est régulièrement accompagné de forgerons tout noircis qui essaient en vain de le ferrer. Après la quête dans les maisons, la promenade s'achève joyeusement au cabaret ².

En Lusace le Cheval passe, fougueux, ruant, hennissant, réclamant des œufs, du lard et du *paleňz* (eau-de-vie). Il est conduit par un guide masqué, et suivi de plusieurs personnages vêtus de peaux. A chaque maison le guide réclame du lard. La « patronne » refuse : est-ce une nourriture pour un cheval ? Mais la bête fait une telle vie que la patronne doit lui suspendre au col un chapelet de saucisses. La dispute se renouvelle pour la boisson : le Cheval ne veut point d'eau, mais du bon *paleňz*, qu'il finit par recevoir. Et le cortège passe à la maison voisine ³.

Dans la commune de Bílovo (Bohême) les masques sont particulièrement nombreux ; on y voit : le Beau-Père, le Fiancé, la Fiancée, les compères et les commères de la noce ; l'Ours et son dompteur (rôles très importants, dont nul ne veut jamais se charger et qu'on ne pourvoit qu'après force prières), le Juif, le Berger, le Ramoneur, le Revenant, le Bouffon, enfin la Vieille qui porte un gars dans sa hotte. Le Cheval ne vient qu'en dernier. Le deuxième des trois garçons qui le constituent est chevauché par un « soldat » ou par une sorte d'écuyer de cirque, ou par un « Auguste », qui tient la bride, claque du fouet et crie des sottises dans un langage extravagant. Le Cheval se cabre, s'emporte ; vainement le Cavalier veut le calmer, et tombe, aux éclats de rire des assistants. Tandis qu'il reste à terre, le Cheval fonce sur la foule. Le Berger profite de la situation, se jette sur lui, se met en selle ; l'infortuné Cavalier, revenu à soi, poursuit la mascarade en boitant ; il finit par atteindre sa bête, saute dessus, et la bataille commence entre l'usurpateur et lui ⁴.

En Russie, dans les fêtes rosaliennes où apparaît le Cheval, il passe dans les villages effrayant tout, enfants, chiens, chevaux. A

1. Złbrt, *art. cit.*, pp. 348-350.

2. F. Franzisci, *loc. cit.* (Złbrt, pp. 358-359).

3. Schulenburg, *Wendisches Volksthum*..., pp. 136-140 (Złbrt, pp. 359-360).

4. B. Bušek, *art. cit.*, pp. 215-217.

la fin, les deux paysans qui le constituent s'affaissent ; on dit que la bête est crevée (кобыла околѣла) et l'assistance se disperse ¹.

Parfois, le scénario est tellement fantaisiste qu'on ne voit plus ce qu'y fait le Cheval : telle la variante tchèque où le Cheval est accompagné de deux pitres qui, armés d'un rouet, s'asseyent dans la neige ou dans la boue tout le long de la route et font semblant de filer ². Ou telle la variante polonaise de Radlow (région de Brześć) décrite dans un extrême détail par le journal *Lud* ³. On y voit figurer, outre le Cheval et le Noble qui le monte, un Père et un Fils autrement importants : le Père est un vieillard affublé d'une longue barbe et de moustaches de lin, vêtu d'une peau de bête et coiffé d'un chapeau de papier où sont plantées des plumes de coq ; le Fils est, lui aussi, vêtu de peaux, mais il a sur la tête un chapeau de paille muni de cornes ; il porte au côté un sabre où pend une touffe de paille d'orge ; il n'a pas de barbe, mais des moustaches de chanvre. Après un « sketch » du Père et du Fils, ce dernier chante ; il annonce la bonne nouvelle : la jument des Juifs est crevée ! Cent chiens sont déjà sur elle, le loup hurle, etc... Mais bientôt Père et Fils parlent de choses plus sérieuses : il leur faut de l'argent ! Le Fils a une idée : que son père fasse le mort, lui-même quètera de quoi l'enterrer. Aussitôt dit, aussitôt fait. Justement le Noble arrive, sur son « Cheval ». Aux supplications du Fils il reste d'abord sceptique, et veut aller couper un morceau du corps étendu là, qui semble bien vivant. D'un beau ton tragique, le Fils protège le cadavre, et il finit par recevoir la bourse convoitée. A peine le Noble parti, Père et Fils se redressent et dansent. Alerte : le Noble revient sur le Cheval ! Le Père se cache, le Noble rudoie le Fils, — et dès lors tous leurs propos roulent sur la nécessité du mariage. Le fils lance de grands couplets : « Ah ! fille, tu croyais que j'étais pauvre ? J'ai une grange d'orties, et deux hangars de chardons, et une fourrure de sept peaux de moutons, etc... Il y a longtemps que je serais marié, si mon père ne m'avait empêché ! Mais gare, père, gare ! » Suivent des malédictions. Mais les choses s'arrangent brusquement,

1. Саратовскія губернскія вѣдомости, 1881, n° 1 (cité par Zelenin, *art. cit.*, pp. 418-419).

2. F. Heidenreich, *art. cit.*, p. 596.

3. XIII, 1907, pp. 130 et suiv., sans nom d'auteur.

le Noble reparait encore sur son Cheval, tous dansent, réconciliés, et remercient l'assistance pour la *kolěda*.

IV. — LE CHEVAL PARMİ LES BÊTES.

Après avoir isolé cette forme de mascarade, remettons-la vite à sa place, c'est-à-dire constatons non seulement que le Cheval est fréquemment uni à d'autres masques mais encore qu'il est interchangeable avec eux ¹. Dans la description donnée plus haut du *kůň s jezdcem* à Bilovo, on a vu l'Ours figurer parmi les masques qui accompagnent le Cheval ², comme en Lusace ³, comme en Prusse (Rombitten) ⁴, où la Cigogne et beaucoup d'autres sont encore joints. Aussitôt après l'article de M. Zíbrt sur le *chozent s klibnou*, des informateurs bénévoles ont d'ailleurs signalé en divers points des pays tchèques des promenades exactement semblables mais où l'animal à tête de bois ou d'étoffes est déclaré Bouc (*chozent s kozlem*) ⁵ ou Chèvre (*ch. s kozou*) ⁶, — cette dernière dans un village où la pro-

1. Ce fait a été bien signalé par M. Máchal, *Nákres slovanského bájelství*, 1891, p. 192.

2. B. Bušek, *art. cit.*, pp. 210 et suiv.

3. Schulenburg, *Verh. d. berl. Ges. f. Anthrop.*, 1882, p. 37 (cité par Soukup, *art. cit.*, p. 346); Id., *Wendisches Volksthum*, pp. 136-140 (cité par Zíbrt, *art. cit.*, p. 359).

4. Treichel, *loc. cit.*

5. Jos. Chocholoušek, *K chozent s klibnou* (*Český Lid*, II, p. 595). Sur la place éminente du Bouc dans les vieilles fêtes européennes, v. J. Janko, *Jak soudíme dnes o starých Indoeuropeancích?* (*Nádr. Věst. Čsl.*, III, 1908), p. 112.

6. J. Šebasta, *Český Lid*, IV, p. 299. Je pense que c'est d'un tel scénario rituel, dégénéré, qu'est né le jeu enfantin, largement répandu en Europe, de la « Chèvre écorchée ». Il figure l'histoire suivante, dont on a des versions russe, polonaise, slovaque, serbe, allemande, lorraine, grecque, florentine, portugaise : un paysan tue successivement ses filles et sa femme, parce que la Chèvre ne pait pas bien. Finalement, il va tuer la Chèvre. Comme il commence à l'écorcher, un voisin le dérange. Elle fuit dans le bois, et se présente à divers animaux (renard, lièvre, loup, ours...) en disant (version polonaise) :

« *A ja koza rogata*

« *Do pól boku obdarta...* »

« Je suis la chèvre encornée

« *Jusqu'à mi-flanc écorchée...* »

Tous les animaux, effrayés, détalent, sauf le hérisson. Parfois (versions romanes), la Chèvre revient à la maison, tue le maître et devient maîtresse de maison. Le Jeu, où les enfants figurent ces animaux, est bien attesté en Serbie, en Pologne et

menade du Cheval est aussi pratiquée, mais sous une forme très rudimentaire, deux garçons marchant simplement sous un drap. Ailleurs en Bohême¹, le « Cheval » est dit « Chameau », comme en Bulgarie². Au sud du Pays de Galles, M. N. W. Thomas signale comme équivalents des déguisements en Cheval et en Taureau³. En Pologne, il semble qu'on puisse suivre dans le temps la faveur et la défaveur des diverses sortes de masques : l'ancienne Pologne pratiquait la promenade de la Jument, du Loup, et (suivant Maciejowski) du *Turoń*, auxquels il faut ajouter l'Ours pour le Carnaval proprement dit⁴; dans la Pologne moderne, l'Ours est devenu rare, et seuls ou presque seuls sont en usage la Chèvre et le *Turoń*⁵.

Il est remarquable d'ailleurs que la plupart des informateurs signalent qu'il s'agit pour eux de souvenirs d'enfance, et que le rite est mort, ou mourant, dans leur village; en effet, aux fêtes ethnographiques de Brno, à l'été de 1925, je ne crois point que le *chozent s klibnou* ait été compris parmi les nombreux scénarios populaires si heureusement figurés dans l'arène du Stade par les équipes des villages moraves; tout au plus, au cours d'une exhibition de *body* par le village de Doubravy, a-t-on vu deux garçonnetts chevaucher avec ardeur des branches d'arbres, et si c'étaient là des *klibny*, elles étaient simplifiées, décomposées à l'extrême. Parfois, on entrevoit les raisons de cette disparition rapide : la construction du Cheval demandait trop de figurants ou coûtait trop cher ; il est plus facile d'affubler un homme d'un long bec d'oiseau (Cigogne) que de mettre au point la tête, la peau, les appendices divers, le harnachement et parfois

ailleurs. Malheureusement, je ne sais s'il se joue encore de préférence au temps des mascarades. Sur tout cela, v. Adam Fischer, *Bajka o kozie obdartej* (*Lud.* XVI, 1910, pp. 347-357). Parfois, la Chèvre est un Bouc (une var. polonaise, une serbe...). V. de nouvelles variantes (avec d'intéressantes remarques comparatives) du jeu de la Chèvre au Nouvel An dans I. Jerofijiw, *Різдвяна інтермедія « Коза »* dans le *Наук. збірник (етногр. секц.)* de Kiev, 1927, pp. 105-112.

1. Zibrť, *Český Lid*, II, p. 351.

2. Arnaudov, *art. cit.*, p. 35.

3. N. W. Thomas, *Rev. Hist. Rel.*, XXXVIII, 1898, p. 334.

4. Wl. Szyszkowski, *Pierwiastek ludowy u porzyi polskiej XV i XVI w.* (*Lud.* XX, 1914-1918, paru en 1919), p. 167.

5. *Ibid.*, p. 173.

même la charpente du Cheval. Ailleurs on nous dit que le jeu était trop désagréable aux ménagères.

Quoi qu'il en soit, ce rite est en train de disparaître d'une bonne partie du domaine où on le constatait il y a encore soixante ans, et cela bien plus vite que d'autres rites analogues. Il est donc possible qu'en France, où M. Zibrt n'en a pas trouvé de cas, cette absence soit l'effet d'un semblable recul, simplement plus ancien, et peut-être très ancien : dans tout l'Occident, les plus vieilles condamnations ecclésiastiques ne visent généralement que les déguisements *in ceruulo aut in uitula* ; il y a cependant de rares exceptions, qui attestent, au moins sporadiquement, la promenade du Cheval ¹.

Au reste la même interchangeabilité, la même équivalence est la règle pour la plupart des masques animaux². En Lituanie, on rencontre pêle-mêle le Bouc, l'Ours, la Cigogne³ ; en Roumanie, la coutume dite *brazăia* consiste à affubler un homme d'une tête de chèvre, ou de loup, ou d'oiseau, et la coutume elle-même, dans ses divers noms, trahit l'incertitude des formes, puisque au lieu de *brazăia*, on dit aussi *capra* qui se comprend de soi, et *turca* ⁴, sans doute un dérivé du slave *tur* d'où est tiré aussi le fameux *Turoń* polonais⁵. Bref, il y a entre tous ces masques animaux, grossièrement imités, une solidarité que nous ne devons jamais oublier.

1. Zibrt, *Český Lid*, II, pp. 361-362, cite divers textes de Pénitenciers tirés de Wasserscheleben, *die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851 ; notamment *Pén.* de Théodore de Cantorbéry (p. 547 de Wasserscheben) ; *Pœnitentiale pseudo-romanum* (p. 368) ; cf. le célèbre *Corrector* de Burchard de Worms (début. XI^e siècle) où cette question est posée aux pénitents : « *Fecisti aliquid tale, quale pagani fecerunt et adhuc faciunt, in Calendis Ianuarii, in ceruulo... ? si fecisti, XX dies in pane et aqua pœn.* » — Cf. les peintures anglaises du temps d'Édouard III représentant des déguisements en bœufs, cerfs, boucs, Sepp, *Rel. d. alten Deutschen*, pp. 57-58 (cité par Zibrt, *l. c.*, p. 363). — On trouve le « Cheval » visé spécialement au VII^e siècle par Saint-Eloi, évêque de Noyon (Migne, *Patr. Lat.*, 87, p. 527), et déjà au VI^e siècle à Arles (Pseudo-Augustin, Migne, 39, 2239 « *de himnicula...* »).

2. Ce fait général est bien mis en valeur dans Zibrt, *Staročeské výr. obyčeje*, p. 20.

3. E. A. Vol'ter, *Матеріалы для этнографіи Латышскаго племени витебской губернии*, SPét. 1890, pp. 101 et suiv. (cité par Zibrt, p. 357).

4. Arnaudov, *art. cit.*, p. 120, cite G. Theodorescu, *Incerdări critice*, Bucarest, 1874, p. 27. — Cf. Veselovskij, *Разысканія...* VI-X, p. 118.

5. On rencontre aussi une *turice* chez les Slovaques orientaux ; v. A. Veselovskij, *Разысканія...*, *loc. cit.* Sans doute, comme l'a vu Miklosič, est-ce le radical

Enfin le jeu du Cheval se trouve parfois étroitement associé à d'autres rites carnavalesques, notamment à la promenade du *char*, fort développée en Occident depuis un siècle. Chez les Slovènes, au Carnaval, une des variantes du rite du *ruso* est la suivante : on fabrique en bois une tête de cheval, avec le cou ; on la recouvre de peaux de lièvres et l'on y pend brides et clochettes ; puis on fait une voiture, avec un siège où s'asseyent deux hommes déguisés, portant fusil et sabre ; un troisième s'attelle à la voiture, après avoir « revêtu » la tête du cheval ; il rue, s'agite, tandis que les masques de la voiture font semblant de le calmer ¹.

Dans la commune tchèque de Bilovo, où nous avons déjà rencontré le rite du « Cheval avec le cavalier », il existe un jeu qui, parfois, clôturait la mascarade ; c'est ce qu'on appelle la *pošta*, ou voiture de poste. Les trois chevaux sont figurés par des hommes costumés comme pour le jeu ordinaire du « Cheval avec le cavalier ». A l'aide de perches, que les Chevaux tiennent sous les bras, on les attelle à un traîneau de type courant où prennent place le Postillon et un Voyageur ; derrière, essayant de s'accrocher, court le facteur. Quand par hasard la *pošta* rencontre sur sa route une jeune fille, malheur à elle ! Les masques la saisissent, la jettent dans le traîneau, et le Postillon, à coup de fouet, met ses bêtes au galop. Ils emportent ainsi leur proie, qui tâche vainement de se dégager ; parfois les Chevaux s'emballent, la jeune fille crie, la voiture penche, penche, — et tout le monde roule en tas. Telle est d'ailleurs, dit M. Bušek à qui j'emprunte cette description, la principale raison d'être du jeu ².

V. — LES EXPLOITS DU CHEVAL.

Le récit qu'on vient de lire met bien en lumière un trait commun à presque tous ces rites : les Chevaux, comme la plupart des masques animaux, en veulent tout spécialement aux *femmes*, et surtout aux

indo-européen de *ἄϊρος*, *sthaura*. Sur le *тыръ* dans le folklore, v. Sumcov, *Тыръ въ народной словесности*, Kiev, 1883.

1. Jos. Karba, *Národní obyčaje slovinské*, *Obzor*, 1892, p. 292 (cité par Zilbrt, *Č.L.*, II, p. 358). On a vu plus haut, p. 14, n. 3, p. 17, n. 9, et p. 18, n. 4 et 5, la forme simple, sans char, du *ruso*.

2. B. Bušek, *art. cit.*, p. 217.

jeunes filles. Nous avons déjà raconté la persécution des filles par les *Kozlici* qui accompagnent la Jument dans la région de Tabor (Bohême du Sud) ¹ ; mais c'est là un fait constant : en Pologne, ce sont les filles qui jettent de l'avoine sur le *Turoň* ², mais, dit M. Mtynek, le *Turoň* les « aime », c'est-à-dire qu'il les taquine, les poursuit et leur impose les baisers de son museau ³. Dans le village tchèque de Zberaz, le Bouc, qui est l'équivalent exact du Cheval, déchaîne une alarme spéciale dans l'élément féminin des maisons où il sonne ; une fois entré, il trépigne, bêlé, et vise les jeunes filles ; celles-ci à leur tour tâchent de lui déchirer — sans succès généralement, car la Bête est prudente — l'étoffe qui figure sa peau ⁴. En pays grec, à Vlakhojani, l'« Arabe » du Nouvel An, qui porte un masque en peau de chèvre, avec une barbe en laine de chèvre, vole la Fiancée, et est « tué » par le Fiancé ⁵...

On peut, sans grande hardiesse, expliquer ce genre de scènes par un caractère plus général du Carnaval et des fêtes de Nouvel An : les sexes, l'opposition et l'union des sexes y jouent un grand rôle, sous des formes diverses dont une des plus communes est l'échange des vêtements dans les mascarades ⁶. Et ce n'est pas sans doute un hasard si nous avons vu une variante du jeu polonais de la Jument s'achever brusquement sur une invitation au mariage ⁷ ; ou une forme tchèque du même jeu comporter dans la mascarade le Fiancé, la Fiancée, avec le Beau-Père et les Garçons ou Demoiselles d'honneur ⁸,

1. Zlbrt, *Český Lid*, II, p. 350 (v. ci-dessus p. 20.)

2. Cf. en Moravie les filles piquant le Cheval, Bartoš, *Moravský Lid*, p. 10 (Zlbrt, *ibid.*, p. 352). En Russie (gouv. de N. Novgorod), le soin de fabriquer le Cheval et d'installer dessus un petit garçon est dévolu aux jeunes filles, Zelenin, *art. cit.*, pp. 419-420.

3. Mtynek, *Lud*, III, p. 174 ; Zlbrt, *art. cit.*, p. 537.

4. Jos. Chocholoušek, *Český Lid*, II, pp. 395-396.

5. Arnaudov, *Кукери и Русалии...*, p. 60.

6. Cf. aussi les rites « valentiniens » du 14 février ; cf. les brimades diverses contre les femmes lors du carnaval au moyen âge (*cursus meretricum, corso delle donne...*) ; v. Emilio Lovarini, *die Frauenwettrennen in Padua*, *Zeitsch. d. Ver. f. Volksk.*, II (1892), pp. 56 et suiv. Cf. encore les femmes (et surtout les filles non mariées) attelées, lors du carnaval, à des charrues ou à des troncs d'arbres, Mannhardt, *Baumkultus*, pp. 553 et suiv. ; v. dans *Lud*, X (1904), pp. 328 et suiv., le texte latin de la plainte adressée en 1642 par une victime de ces jeux, à Bieść (Pologne), la nommée Regina Golka, « uirgo adhuc, sed bene matura... »

7. *Lud*, XIII, pp. 139-141.

8. B. Bušek, *art. cit.*, pp. 210 et suiv.

forme que les Balkans reproduisent si souvent. Ce sont là les humbles restes d'une croyance autrefois bien plus ample : tout s'éclaire quand nous lisons, par exemple, dans des textes du xvi^e siècle, que le dimanche, le lundi de Carnaval sont des jours où « il est avantageux de passer à l'état conjugal » ¹. M. Zibrt a recueilli patiemment des textes tchèques qui établissent que la figuration d'une noce paysanne était un plaisir que les nobles personnages se donnaient chaque année au Carnaval jusqu'en plein xviii^e siècle ². Il semble qu'une puissante tradition ait maintenu, sous le régime chrétien, le souvenir que les fêtes de fin d'hiver étaient un temps propice aux mariages ³.

On vient de voir que le jeu du Cheval comporte une certaine brutalité, responsable en partie de la désaffection qu'on lui témoigne. Il est probable que jadis cette brutalité s'exprimait plus vivement encore, par exemple dans des conflits de village à village ⁴. De cela il reste quelques exemples significatifs. Dans le gouvernement russe de Rjazan, où la promenade du Cheval a lieu le 23 avril, on conduit l'animal vers un village voisin ; dès qu'ils l'aperçoivent de loin, les habitants de ce village se hâtent de bâcler, eux aussi, leur Cheval ; les deux rivaux se rencontrent dans un pré, à l'entrée du village menacé, et se livrent, avec force hennissements, un combat où l'un d'eux « succombe » ⁵. En Bulgarie, à une époque encore récente, le sang coulait en de telles occasions ⁶ ; M. Arnaudov raconte qu'au premier janvier (jour de голѣма ешка, réservé aux adultes, alors que le 31 décembre, jour de малка ешка, appartient aux enfants), les masques de deux villages voisins ont coutume de pousser jusqu'à Embor. « Mais là, dit-il, on ne leur permet pas d'entrer, une bataille s'engage, et plus d'un revient la tête ensanglantée. Les

1. Zibrt, *Staročeské výroční obyčeje*, 1889, p. 30. Le texte cité est du *Kalendař hrězděstvý*, par Václav Zelotyň de la Montagne Rouge (1575).

2. Exemples de 1710, 1724, 1725 ; en 1727, fête identique chez l'électeur de Mannheim (Zibrt, *ibid.*, pp. 42-43).

3. Cf. les innombrables rites, en usage des fêtes de Noël aux fêtes de Pâques, par lesquels les jeunes filles s'informent de leur futur mariage ; cf. aussi les possibles traces d'« hétéaïsme » dans quelques-unes de ces fêtes.

4. Les promenades — pacifiques, du moins non sanglantes — des masques entre villages voisins sont usuelles en Europe, v. Zibrt, *Český Lid*, II, p. 346.

5. Живая Старина, IV, 1891, p. 199 (Zelenin, *art. cit.*, p. 420).

6. Arnaudov, *art. cit.*, p. 41.

gens d'Embor n'acceptent pas de masques étrangers par la raison qu'eux-mêmes ne vont pas chez les autres (leur village est d'ailleurs trop étendu pour leur en donner loisir), et aussi parce que, disent-ils, les masques étrangers se moquent de la religion en se déguisant en évêques ou en papes, et en prenant aux églises cierges et chandeliers... En 1873, un de ces masques traversa le pays, habilement dirigé par son propre Cheval, tenant en main une queue de cheval ou d'âne trempée d'immondices ou de boue, demandant de l'argent aux habitants d'Embor, effrayant et bousculant les autres masques... Dans les temps anciens, cela allait jusqu'au *meurtre*; aujourd'hui encore, il y a à Embor des tombes qu'on appelle *ешкарски*; les tués n'étaient pas enterrés dans les cimetières communs et n'avaient point d'office religieux; leurs parents n'osaient même pas aller chercher leurs corps. Tout le monde est persuadé que les frasques de ces *eskari* ne tombent pas sous le coup de la loi; aussi Bulgares et Turcs, les deux jours d'*eski* (31 décembre et 1 janvier) s'enferment-ils dans leurs maisons, de crainte des brimades » ¹. M. Arnaudov signale encore aujourd'hui des scènes sanglantes entre villages aux environs d'une autre ville, à propos des promenades de *лугучари* (masques dont la plupart sont animaux), le jour de la Théophanie ².

VI. — CARNAVAL ET PAGANISME.

Comme à tous les scénarios de Nouvel An et de Carnaval, les savants ont donné à la Promenade du Cheval des explications très diverses. Une des opinions qui ont fait le plus de bruit au cours du dernier quart de siècle voyait dans tous ces jeux un simple héritage des rites hivernaux du monde classique, répandus très tôt en Europe par les légions et par les mille intermédiaires, commerciaux ou autres, qui reliaient sûrement Romanie et Barbarie. Tille ³ et Bil-

1. *Ibid.*, p. 40. Sur ces batailles, sur les « cimetières rosaliens » et sur les « confréries rosaliennes » (d'hiver) en Macédoine, v. déjà A. N. Veselovskij, *Генварскія русалии и готскія игры въ Византии* (ЖМНП., Sept. 1885), p. 11.

2. Arnaudov, *art. cit.*, p. 61. Les *лугучари* sont les *καλλικάντζαροι* des Grecs.

3. Tille, *Yule and Christmas*, 1899.

finger¹ ont apporté à l'appui de cette thèse une grosse érudition et une conviction solide; à les suivre, on voyait s'évanouir toute chance de retrouver sous les scènes modernes quelques traces de paganisme authentiquement celtique ou germanique. Et pourtant la rigueur même de ces conclusions en soulignait l'in vraisemblance.

Beaucoup ont été soulagés, je pense, de voir M. Martin P. Nilsson soumettre à un examen serré les arguments des deux auteurs, et n'en pas laisser subsister grand chose². Je ne puis que renvoyer à cette longue discussion, me bornant à reproduire et à préciser ce qui concerne spécialement les rites de déguisements animaux.

La grosse objection est que, jusqu'au IV^e siècle, c'est-à-dire jusqu'à une époque où les influences barbares avaient eu le temps de les altérer, les fêtes romaines d'hiver, prototypes supposés de nos fêtes du jour de l'an, *ne comportaient pas les mêmes déguisements animaux*. Des descriptions détaillées, celles du rhéteur Libanios par exemple, n'auraient pu passer sous silence de tels déguisements s'ils avaient été pratiqués; et deux textes authentiques de Saint Augustin, habilement mais légitimement exploités par M. Nilsson, conseillent la même conclusion, d'ailleurs imposée par le silence complet des siècles classiques³. Dans ces conditions, M. Tille a été bien

1. Bilfinger, *Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen*, II, *Das germanische Julfest* (Progr. Stuttgart), 1901. Le grand érudit russe A. Veselovskij a soutenu une thèse analogue, bien plus nuancée, et cependant excessive, dans Рум. слав. и греч. коляды, et Генварскія русалія и готскія игры въ Византии (ЖМНП., sept. 1885, pp. 1-18); cf. Sumcov, Культурныя переживанія, Kiev, 1890, p. 133. Les rédacteurs du tout récent *Slav. Grundriss* admettent encore cette thèse sans discussion: au t. I (E. Karskij, *Gesch. der weiss-russ. Volksdichtung*), pp. 28, 29; au t. II (Dm. Zelenin, *Russische Volkskunde*), pp. 355, 376.

2. *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes* dans *AfRW.*, XIX (1916-1919), pp. 50-150; cf. du même auteur, l'art *Kalendæ Ianuariæ, Kalendenfest* dans Pauly-Wissowa, t. X, col. 1563 (publ. en 1919). Clemen, *der Ursprung des Karnevals* (*AfRW.*, 1914, pp. 139 et suiv.) avait déjà réuni de bons arguments contre l'abus des dérivations romaines.

3. *Studien...*, pp. 79 et suiv.; les textes de Libanios sont Εἰς τὰς Καλάνδας I, p. 256 et suiv. (Reiske) et Ἐκφρασις Καλανδῶν IV, p. 1053 et suiv. Les deux homélies d'Augustin se trouvent dans Migne, *Patrol. Lat.*, 38, 1021 et 1024. — Il est remarquable que, dans la mascarade isiaque décrite par Apulée (*Met.*, XI, 8 et suiv.), ce qui domine, ce sont *les animaux* déguisés en hommes (ou êtres mythologiques): un singe en Ganymède, une ourse en dame, un âne en Pégase...; il n'y a pas d'hommes en animaux.

léger de présenter (sans référence) les déguisements animaux comme « un usage *italien* (!) passé à la Grande Bretagne et à la Germanie à travers la Gaule ¹ ».

Pour étayer cette affirmation du côté germanique sinon du côté « italien », M. Tille n'apportait qu'un argument, fort disproportionné avec l'office qu'il lui demandait : dans une glose en v. h. allemand, la formule latine ordinaire des déguisements (*in ceruulo et in uetula*) a donné lieu à un contre-sens ² : par conséquent le glossateur ignorait la teneur du rite ! Accordons cette ignorance du glossateur : prouve-t-elle quoi que ce soit pour *tout* le moyen âge, pour *tous* les milieux sociaux, et pour *toutes* les Allemagnes ?

M. Tille, à vrai dire, joint à cet argument une sorte d'appel à l'autorité, au *consensus omnium* : « même Rudolf Kögel, dit-il, qui a une forte tendance à trouver du germanique partout, admet que cet usage est d'origine italienne ³. » M. Tille n'aurait pas dû laisser ignorer que, avant l'époque et à l'époque où il écrivait, beaucoup d'écrivains, beaucoup de folkloristes étaient d'un avis contraire et avaient donné leurs raisons. Mais il y a, à mes yeux, une raison de vraisemblance qui domine tout : *comment les sociétés demi-civilisées de l'Europe pré-romaine, pré-chrétienne, auraient-elles ignoré les fêtes à déguisements, alors que de telles fêtes constituent, dans tous les continents, une des formes les plus ordinaires et les plus vivantes des rites religieux ?* Que cette vraisemblance ait besoin d'être appuyée d'autres vraisemblances moins *a priori*, je l'accorde volontiers et tout ce livre est destiné à en fournir. Du moins importait-il de souligner que, contre le bon sens, l'érudition de M. Tille se trouvait brusquement bien tenue.

M. Nilsson au contraire a pour lui le bon sens, quand il montre dans les mascarades tardives du monde romain l'effet d'influences étrangères, excentriques ⁴. Le savant scandinave parle surtout d'influences

1. Tille, *o. c.*, p. 96 : « There is another Italian custom connected with the Calends of January which found its way through Gaul to Great Britain and Germany, though comparatively late... » — M. Nilsson, *Studien...*, p. 75, n. 2, a relevé cette légèreté.

2. Tille, *ibid.*, cite *Althochd. Glossen*, II, 365, 17.

3. Tille, *ibid.* — Il s'agit de R. Kögel, *Gesch. d. deutsch. Literatur*, Strasbourg, 1894, I, p. 30.

4. *Studien...*, pp. 75-77. Pp. 80 et suiv. M. Nilsson montre l'influence des carnavals orientaux.

celtiques et sans doute, pour le Bas Empire, a-t-il raison. Mais pour les fêtes de l'Europe moderne, je ne pense pas qu'il soit utile d'être si strict : le paganisme germanique, le paganisme slave ne devaient pas plus ignorer les déguisements animaux que le paganisme celtique, et pour le Cheval, notamment, la rareté des faits occidentaux, opposée à l'abondance des faits orientaux, déconseille de suivre le chemin de M. Nilsson. Mais nous aurons à revenir sur cette chicane. Pour l'instant, jetons un simple coup d'œil sur le monceau d'hypothèses accumulées par les auteurs qui, ne partageant pas l'illusion « italienne » de M. Tille, ont cru devoir recourir aux vieux paganismes¹.

Vingt dieux ont été rendus responsables des mascarades et notamment du Cheval. Sans revenir à M. Młynek qui mobilisait à la fois *Thor* et *Bacchus*², citons Hanuš, qui cherchait dans l'Ours de Carnaval soit l'hivernal *Perun*, soit *Černobog*³; Mülhausen qui songeait à *Wodan*, dieu des chevauchées dont le souvenir chargerait encore les rites de la Saint Martin⁴; Quitzmann⁵ qui tenait pour le dieu *Fró*, seigneur de février; des Russes comme Jaščurinskij, qui penchaient pour le dieu slave *Veles*, prédécesseur (?) de Saint Blaise⁶. Au besoin l'on créait des dieux : Jungmann, le premier savant qui

1. Bien entendu, toute influence classique n'est pas exclue, surtout dans le bassin méditerranéen, dans l'Europe sud-orientale. V. p. ex. Dawkins, *the modern Carnival in Thrace and the cult of Dionysos*, J.H. St., XXV (1906), pp. 191-206. Cependant, miss J. E. Harrison, *Prolegomena...*, p. 84 (cf. p. 374), et M. Arnaudov, *art. cit.*, p. 122, ont montré que tel rite précis des carnivals balkaniques (comme la promenade du « Chameau ») ne pouvait être en tous cas d'origine dionysiaque; le « Chameau » est sûrement venu d'Orient; cf. le chameau des musulmans au *Qurban Bairam*.

2. *Lud*, III, p. 171-175; v. ci-dessus, p. 11.

3. Hanuš, *Bdj. Kalendař*, pp. 78 et suiv.

4. Mülhausen, *die Urreligion des deutschen Volkes in heussischen Sagen, Redensarten, Sprichwörtern*, Cassel 1860, p. 307-308; cf. Pfannenschmid, *Germanische Erntefeste*, 1878, p. 522. (cités, avec d'autres auteurs de la même opinion, par Zibr, *Český Lid*, II, p. 355, qui traite avec un excessif mépris ces erreurs de « la méthode de l'ancienne mythologie »).

5. Quitzmann, *die heidnische Religion der Baiwaren*, Leipzig, 1860, p. 87 (cité par Zibr, *art. cit.*, p. 356).

6. Jaščurinskij, *Кіевская старина*, 1889, 1^{er} cahier, s'efforce de montrer que les *koljady* des Blancs-Russes (avec masques animaux) et la promenade avec la « Chèvre » sont des souvenirs du culte de *Veles* (Zibr, p. 357).

ait signalé la *klibna* des Tchèques méridionaux, parlait d'une déesse de pure fantaisie *Klimba*, alors que *klibna* (*chlipna*) est un simple nom local et populaire du cheval ¹. . . Même quand elles ne sont pas invraisemblables, ces hypothèses sont invérifiables. Pour les choses slaves notamment, notre connaissance des vieilles mythologies est trop fragmentaire pour qu'il vaille la peine de tenter la chance; je crois que ce n'est guère que sur le domaine celtique qu'on peut faire des rapprochements utiles, et M. Martin P. Nilsson a écrit quelque chose de solide en rappelant la déesse *Epona* à propos des déguisements en *hinnicula* signalés à Arles dans le haut moyen âge ².

Dans de très rares cas précis, même sur le domaine slave, on a l'impression que le voile va se soulever, qu'on va pouvoir saisir l'ombre de la divinité païenne, d'ailleurs mystérieuse, qui présidait aux rites. Il existe, en Pologne et en Petite Russie, un « jeu du *Tur* » (mouflon) qui se joue lors de la Semaine Sainte et qui commence par une sorte de *kolęda*. On y voit — d'après les chants qui accompagnent le jeu — le *Tur* réclamer pain, bière, pommes, puis poursuivre une de ses nombreuses femmes qui s'est échappée; quand il l'a rattrapée, il l'écorche vive ³. Ce *Tur* est évidemment le proche parent de son presque homonyme *Turoń*, héros animal des *kolędy* polonaises (cf. la *turca* roumaine et la *turice* slovaque). Or, si les habitants des villages où se pratique ce jeu ne peuvent plus fournir de nos jours aucun renseignement sur leur *Tur*, si aucune légende relative au *Tur* ne survit plus, en revanche au milieu du XIX^e siècle, Kolberg a signalé dans les environs une forêt, nommée « forêt du *Tur* », où se trouve une pierre dont la forme rappelle celle d'un cheval avec son cavalier: c'était, dit-il, un seigneur puissant et cruel, qu'une de ses victimes avait maudit en disant: « *Bodajeś skamenjał!* que Dieu te pétrifie! » ⁴ Fort de ce renseignement, M. V. Moškov suppose avec vraisemblance que le jeu annuel est le souvenir atténué d'une sanglante fête païenne en l'honneur du « dieu »

1. Jungmann, s. v. — Sur le mot *klibna*, *chlipna* dans la Bohême du Sud, v. Zbrt, art. cit. p. 350.

2. Studien . . . , n. 2 de la p. 77 (p. 78); v. ci-dessous, appendice II.

3. V. Moškov, Живая старина, II, fasc. 3, 1892, pp. 165-170. La tradition a été recueillie aux environs de Piszczac, station sur la ligne de Varsovie à Terespol.

4. Kolberg, Chelmskie, t. I, p. 6.

Le problème des Centaures.

Tur, dont l'idole se cachait dans le bois. Il est donc possible que les divers *Turoń* polonais aient d'aussi sombres et aussi précises origines. Mais ce n'est là qu'une hypothèse, et l'hypothèse inverse, dérivant le *Tur* sylvestre, avec son mythe, du *Turoń* ordinaire et de son jeu, ne serait pas absurde. Nous devons nous défier des « faux » mythologiques.

Quant au déguisement en *cheval* proprement dit, on l'a expliqué par l'importance toute singulière du noble animal dans les anciennes religions païennes de l'Europe ¹. M. Dm. Zelenin a remarqué que, « dans presque toutes les cérémonies russes où il figure, le cheval se révèle porteur d'une force sacrée », et il a rappelé les rites de médecine populaire, d'ailleurs bien connus hors de la Russie, où le cheval, son crâne, ses fers et sa bride jouent un grand rôle ². Au moment même où M. Zelenin publiait son étude, M. Sz. Matusiak soulignait l'analogie d'un des noms slaves du destin avec un des noms du cheval ³ : p. ex. pol. *żreb* à la fois « cheval » et « sort » ; tchèque *hřeb* « sort » et *hřebec*, *hřebica* « poulain, pouliche » ; serbo-croate *ždreb*, « sort » et *ždrebe*, *ždrelica*, « poulain, pouliche ». Il rappelait à ce propos les chevaux sacrés que Saxo Grammaticus décrit chez les Slaves de la Baltique, et qui vivaient, entretenus à frais publics, près des sanctuaires, splendidement harnachés ; le dieu

1. Sur la place du cheval dans l'ancienne Europe, v. J. von Negelein, *das Pferd im arischen Altertum* (Teutonia, II, 1903, xxxvii-178 pp.), livre rempli de faits, souvent interprétés avec audace ; la première (*Pferd und Mensch*) et la troisième (*Pferd im Kultus*) parties sont mieux venues que la deuxième (*Pferd als Gottheit*). Cf. aussi Feist, *Indogermanen und Germanen*, pp. 98-99 ; Schrader, *Reallexikon...* s.v. ; L. Freytag, *das Pferd im germanischen Volksglauben* (Jubilé du Lycée Friedrich, Berlin, 1900) ; D. E. Schönfeld, *das Pferd im Dienste des Isländers zur Suga-Zeit* (Dissert. de Rostock, 1900). Je n'ai pu consulter le travail de Tobolka, *Kůň v bajesloví slovanském* (Časopis musea olomouckého, 1894).

2. *Art. cit.*, pp. 421-422 ; cf. Lawrence, *the magic of the horse-shoe*, 1898 ; J. v. Negelein, *das Pferd in der Volksmedizin*, Globus, LXXX, pp. 201 et suiv.

3. *Wieszczba i żreb*, (Lud, XVII, 1911, pp. 193-241). M. Matusiak, toujours hardi, rapproche de *caballus* le kachoube *kuwel* « sort », *kawlować* « tirer au sort » et les mots analogues en usage chez les « Slaves germanisés » de Poméranie, de Brandebourg et de Saxe : *Kawel*, *Kevel*, *Käffel*, *Kabel*, et les verbes *koweln*, *kaweln*. Il rapproche même le serbo-croate *koba* « jument » et *kob*, *koba* « pres-sentiment », v. sl. *kob'* « prophétie », v. russe *kob'* « omen ». Il pousse l'intrépidité jusqu'à faire intervenir fr. *cabane*, pol. *kobieta*... Tout cela n'empêche pas sa réflexion sur *żreb* d'être exacte. — Sur les oracles tirés du cheval chez les Slaves v. aussi H. Máchal, *Nákres slov. bdjesl.*, pp. 29-30.

les chevauchait la nuit, et parcourait ainsi son empire; et ils servaient justement à prédire l'avenir¹. Chez les Germains, le cheval n'avait pas une moindre importance cultuelle; il fournissait aussi des oracles², et les sacrifices de chevaux étaient parmi les plus solennels; d'un texte de Dietmar von Merseburg, E. H. Meyer a conclu que, lors des fêtes danoises de changement d'année, en janvier, les chevaux étaient la victime spéciale; le texte parle bien d'hommes, de chiens, de poules sacrifiés en même temps, mais le savant allemand croit avoir de bonnes raisons de les traiter comme du surajouté; quoi qu'il en soit, primitivement isolés ou non, les 99 chevaux immolés dans la capitale danoise témoignent de l'importance rituelle de cet animal, particulièrement au changement d'année. E. H. Meyer songe à ce propos à l'Inde, à l'Iran, et rappelle les che-

1. Chez les Kachoubes, on rencontre encore un souvenir des relations du cheval avec Swętowit (Swantowit), v. *Lud*, VIII (1902), *Za zbioru podań, opowieści i baśni Kaszubskich* p. 277, où se trouve le récit suivant : une fois, Swantowit voulut passer la mer sur son cheval, jusqu'à l'île de Bornholm ; comme, dans ce temps-là, les chevaux avaient des yeux aux sabots, l'animal dit au dieu : « L'eau salée m'inonde et me ronge les yeux. » Alors le dieu ordonna que les chevaux eussent les yeux à la tête, et il en fut ainsi. Mais on peut encore discerner l'endroit où les chevaux avaient jadis les yeux : il est marqué par une petite excroissance en forme de corne.

Chez les mêmes Kachoubes (*ibid.* p. 278), il reste quelque chose de l'importance du cheval dans les croyances de fin d'année. On raconte qu'un homme voulut un jour savoir ce que ses chevaux pensaient de lui, il alla donc à l'écurie la nuit du Nouvel An, car les animaux, cette nuit-là, à minuit, circulent librement et parlent entre eux de l'année passée (superstition d'ailleurs très largement répandue en Europe et ailleurs) ; il entendit ses chevaux se plaindre du fouet. « Je vais vous en redonner », cria-t-il ; mais les chevaux se précipitèrent sur lui à coups de sabots. La même chose, dit le texte, arrive à tous ceux qui, pendant la nuit du Nouvel An, troublent les chevaux dans leurs gestes. Cf. Haas, *Rügensche Sagen und Märchen*, 1891, p. 136. On comparera « la purification des chevaux » *Czyszczenie konów*, qui se pratique en certains points de Pologne la nuit de la Saint Étienne (26 décembre, troisième jour des gody) : tous ceux qui possèdent un cheval montent sur lui et le mènent ainsi avant l'aube à un « homme de l'art » qui lui fait couler le sang du palais à l'aide d'un crochet spécial. Quant le sang a coulé abondamment, il met du sel sur la blessure, et donne de l'avoine à la bête. Cela s'appelle « purifier le cheval » et le protège contre toute maladie pendant l'année, v. Jan Babraj, *Konie w dzień św. Szczepana (Królówka pod Bochnią)*, *Lud*, X, 1904, p. 450.

2. Sur les oracles que les Germains et d'autres peuples européens tiraient du cheval, v. Jahn, *die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht*, Breslau 1884, p. 24, et Hopf, *Thierorakel und Orakelthiere in alter und neuer Zeit*, Stuttgart, 1888, p. 18.

vaux d'*Odin* et de *Frey*, qui témoignent d'une importance mythologique égale à cette importance rituelle ¹.

Le même témoignage est fourni, pour le monde celtique, entre autres choses, par le respect et les scrupules dont les Gaulois entouraient le cheval, — scrupules qui se retrouvent chez les Celtes insulaires ²; par des divinités comme *Epona* ³, ou (Apollon) *Atepomarus* ⁴; par les nombreux chevaux mythiques, notamment ceux du « dieu » marin gallois *Manawyddan*; par l'apparition fréquente des génies celtiques des eaux sous forme de chevaux ou juments ⁵; enfin par des cérémonies populaires probablement en rapport avec d'anciens cultes ⁶.

Mais cette antique dignité religieuse du cheval, quoi qu'en pense M. Zelenin, nous éclaire bien peu sur la signification des déguisements précis que nous avons décrits. Le sentiment intime des paysans modernes, usagers de ces rites, tout obscur qu'il soit, nous donne un peu plus de lumière. Nous avons reproduit, à propos des *gody* polonais, la description psychologique de *Młynek* que nous croyons bonne, en raison même de son « flou » et de ses contradictions : dès une date ancienne sinon dès le début, *les masques de Noël, des Rois, de la Chandeleur, du Carnaval ont été, tout en même temps, plusieurs choses*. Essayons de déterminer les principales.

VII. — LES BÊTES ET LES DOUZE JOURS.

M. *Młynek* a sûrement touché un point important quand il a

1. *Deutsche Mythologie*, de Grimm (4. Ausgabe, bes. von E. H. Meyer, I, 1875), p. 49; J. v. Negelein (*ZV/VK.*, XII, p. 388) donne d'autres témoignages modernes de l'importance du cheval au changement d'année.

2. L'interdiction de manger du cheval, établie en Gaule par l'histoire d'Alesia, apparaît également dans l'histoire de Saint Molios, *Rev. Celt.*, XXXV, p. 360.

3. Sur le caractère celtique de cette déesse, v. H. Hubert, *Epona*, dans *les Mélanges Vendryes*.

4. Hild, *Rev. Celt.*, XVII, pp. 34-40.

5. Rhys, *Celtic folklore*, ch. I.

6. V. les cérémonies décrites par miss C. S. Burne dans *Folk Lore*, VII, 1896, pp. 366. -386, notamment la procession autour de la ville et le lancement à la mer d'un *cheval de bois* à Padstow, Cornouailles (cf. les chevaux de *Manannan-Manawyddan*, dieu de la mer chez les Celtes insulaires).

remarqué¹ que les fameux Douze Jours (ou Douze Nuits) qui vont du 24 décembre au 4 janvier, et où se déroulent les cortèges animaux « de fin d'année », portent chacun en devise, dans la tradition populaire, le nom d'un animal spécial, — et souvent d'un animal représenté *en marche*. Ainsi le Nouvel An (Lièvre) est appelé *na zajęcy skok*, les Trois Rois (Cheval) sont dits *na kuno stope* etc.²... Ces expressions populaires sont les jumelles de celles que M. Młynek déclare « incompréhensibles » et qui figurent dans les incantations des Douze Nuits : contre le Loup, *Hulà wilka do lasa!* — ou contre l'Ours, *Na niedźwiedziu skóra drży!*

Ce témoignage polonais n'est pas isolé : ailleurs aussi les animaux qui figurent dans les mascarades ont en même temps affaire aux Douze Jours. En Grèce, en Macédoine, les masques de fin d'année représentent des démons fort vénérables, puisque M. Lawson y a vu les héritiers des *Centaures*, les *Καλλιχάντζαροι*³. Ces démons sont d'ailleurs, dans les mythes, conçus sous forme animale, ou mi-animale, ou chevauchent des animaux réels ou monstrueux. Si en Grèce même le Cheval n'apparaît point parmi ces animaux, il est remarquable qu'en Bulgarie l'homme déguisé en Cheval soit justement désigné par le nom de *караконджо*⁴, qui n'est que la variante

1. *Art. cit.*, *Luś*, III, 1897, p. 174. Malheureusement M. Młynek rapproche, des XII Nuits et des XII Animaux, les XII Ases ; pour lui, notamment, le Loup est sûrement le représentant d'un Ase, à cause de Fenrir et de sa liaison avec Odin ; de même (p. 172) le Cheval le fait penser à Sleipnir, qui appartient aussi à Odin. Voilà un Ase trop pourvu...

2. En Allemagne, le masque-démon du dernier des XII Jours (jour des Rois) est la *Perchta*, qui donne lieu à des ébats semblables à ceux du Cheval, v. Max Höfler, *die Gebäcke des Dreikönigstages*, *ZVfVK.*, XIV, 1904, p. 258.

3. J. Cuthbert Lawson, *Modern greek Folklore and ancient greek Religion*, Cambridge, 1910, pp. 190-255. Cet auteur est en opposition, pour l'interprétation de quelques faits, avec le savant grec N. G. Politis. *Μελέται περί τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, Παραδόσεις*, part. I et II (Βιβλιοθ. Μαρασλή, 255-262), Athènes, 1904, qui traite longuement des *Καλλιχάντζαροι* (pp. 1240-1281), de leur nom, de leur nature, de leur analogie avec les génies de fin d'année dans le monde occidental. On comparera E. H. Carnoy et J. Nicolaïdes, *Traditions popul. de l'Asie Mineure*, 1889, pp. 294 et 305, sur les démons de changement d'année dans l'Asie Mineure turque et grecque.

4. Dans la région de Silistrie. Le *караконджо* est un petit cheval de bois, grossièrement fait, et couvert d'une étoffe, Арnaudov, *Кукери и русалии* (Сб. за нар. умотв. и народописъ, кн. xxxiv, éd. de l'Acad. des Sciences, Sofia,

orientale de καλλικάντζαρος (cf. turc قونجولوز ¹, — avec peut-être un jeu de mots sur конджо, конче « cheval ». Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la définition mythologique des Καλλικάντζαροι : ils n'apparaissent, dit M. Lawson ², que durant le δωδεκαήμερον, entre Noël et l'Épiphanie ; le reste du temps, ils vivent dans le monde inférieur, essayant de ronger ou de couper le grand arbre (ou la, ou les colonnes) qui soutient le monde ; à chaque Noël ils sont sur le point d'aboutir, mais pendant leur séjour terrestre, le support du monde se répare. M. Lawson ne dit pas qu'ils sont douze, comme les jours mêmes de leur fugue, et sans doute sont-ils plus nombreux, mais le rapport essentiel des Douze Jours, des démons animaux, et des masques qui figurent ces démons, est ici certain.

On sait quelles discussions ont eu lieu autour des *Douze Jours*, si importants, dans la croyance populaire, pour l'année à venir : suivant les uns, cette notion serait tardive, chrétienne, et se définirait strictement « l'intervalle entre Noël et l'Épiphanie » ³ ; pour les autres, il s'agirait d'une notion très vieille, indo-européenne peut-être, puisque l'Inde connaît un *Dvādaçāha* (ou *Dvādaçarātra*) comparable (mais de bien loin !) aux *Zwölften* germaniques ⁴ ; certaines

1920), p. 153. Une image de ce Cheval est donnée par D. Marinov au t. XXVIII du même Сборникъ, p. 330, sous le n° 148, tabl. XXXV. — M. Arnaudov dit ce que ne disait pas clairement M. Lawson : en Thessalie, à Driskoli par exemple (sud de Larissa), ce sont les masques mêmes du Nouvel An qui s'appellent καρκάντζαροι, *ibid.* p. 58. — Une des formes grecques du mot est ρουγκασάροι : de là les paysans bulgares ont tiré le nom de leur masques de Nouvel An (Chameaux, Boucs, etc.) : les аругучари, ou лугучари, *ibid.*, pp. 60 et 81 (sur l'étymologie grecque du mot).

1. La qualité hivernale de ces démons est attestée en Turquie par l'expression proverbiale qaraqondžoloz furtunasy (« tempête de Q. ») au sens de « violente tempête d'hiver ».

2. *Op. cit.*, p. 194.

3. A. Tille, *Yule and Christmas*, p. 96 etc..

4. Weber, *Vedische Beiträge* (Sitzb. d. berl. Ak., 1898), p. 558 et suiv. ; Hillebrandt, *Grundr. d. indo-ar. Philologie*, III, 2, 5. A propos de ce rituel des « Douze Jours (ou Nuits) », Hillebrandt dit que le sens de la cérémonie a été détourné vers d'autres objets, « mais le fait que le sacrifice des Douze Jours soit une sorte de préfiguration de toute une série de sacrifices est encore un reste de sa signification propre ». Hirt, *die Indogermanen*, II, p. 749 (cf. I, 469), se dit porté à admettre un lien ancien et non une simple coïncidence entre les faits hindous et les faits germaniques. O. Schrader, *Reallexikon...*, p. 391 (s.v. *Jahr*), évite de

anomalies signalées dans le monde celtique, où les XII Jours ne vont pas partout de Noël à l'Épiphanie mais comprennent parfois les six derniers jours de décembre et les six premiers de janvier (Cornouailles, Bas Maine), et parfois les douze premiers de janvier (Bretagne), obligent du moins à atténuer la rigueur de la thèse « chrétienne » ¹. Je ne veux pas suivre les auteurs dans cette discussion, estimant le calendrier indo-européen inaccessible à des recherches si précises ; la discussion conduit d'ailleurs fort loin, et sur un terrain fort aventureux : il ne s'agit pas moins que de savoir si les Indo-Européens pratiquaient l'usage de « jours intercalaires » pour accorder la somme des douze lunaisons et l'année solaire ; les Douze Jours celtiques sont, paraît-il, étymologiquement, les « jours en plus », les « jours supplémentaires » ², et cela donne en effet à réfléchir. Si les Indo-Européens, sous une forme quelconque, ont connu des « intercalaires », des « épagomènes », la personification de ces intercalaires, leur faveur dans les représentations et dans les ébats collectifs seraient choses toutes naturelles : sous nos yeux, les jours anormaux de nos calendriers subissent constamment des mésaventures analogues, et se révèlent comme une matière éminemment propre aux tendances mythologiques de l'esprit populaire ³.

prendre parti entre les thèses de Weber et de Tille. — Ce qui est certain, c'est que la mythologie du *Dvādaçāha* (Prajāpati faisant sacrifier par les mois et les saisons, divorce puis réunion féconde du Ciel et de la Terre...) est une mythologie de fin d'année, v. *Aitareya Br.*, IV, v, 23-27.

1. Les faits celtiques ont été signalés par M. J. Loth, *les Douze Jours supplémentaires (gourdeziou) des Bretons et les Douze Jours des Germains et des Hindous*, *Rev. Celt.*, XXIV (1903), pp. 310-312 ; v. aussi quelques notes du même auteur, *L'Année celtique...*, *Rev. Celt.*, XXV (1904), p. 122. M. Loth estime que ces faits ruinent « irrévocablement » la thèse de A. Tille. — Il y a d'ailleurs des anomalies ailleurs que chez les Celtes : v. par ex. un texte de Leo Allatius, cité par M. Lawson, suivant lequel le temps des *Kallikantzari* est réduit à une semaine.

2. J. Loth, *art. cit.*, montre que breton *gourdeziou* ne signifie pas « les jours mâles », comme le croit le peuple par jeu de mots étymologique, mais « les jours en plus », « les jours supplémentaires ».

3. Je songe au dernier jour de février, si souvent personnifié (κουρσοφλέβαρος « le Février boiteux » en Grèce ; « Monsieur 28 », sign. *Vinti-Otti, Yirmi-Sekiz İlebi* en Macédoine...); v., dans Dal', les nombreux proverbes russes du 29 février, où ce jour (patron : saint Kas'jan) est présenté comme une sorte de dangereux démon. — Cf. le problème de folklore : « Pourquoi Février n'a-t-il que 28 jours ? » (*Mélusine*, VII, pp. 169, 255 ; *Český Lid*, VI, p. 224 ; *Globus*, LXVIII, p. 148...).

Mais Weber, mais M. Loth peuvent avoir tort ou raison ; les XII Jours peuvent être ou non des survivances indo-européennes, peuvent être ou non d'anciens intercalaires. Les faits modernes sont certains : les masques animaux, les démons animaux qui nous occupent, y sont mis en relations avec un groupe précis de jours au moment du changement d'année, et ces jours sont capitaux pour l'année entière, soit qu'ils sauvent le monde compromis par les démons pendant les mois écoulés (cas des *Kallikantzari*), soit (cas plus général) que, sous une forme ou sous une autre, ils engagent, préfigurent les mois à venir ¹. Que ces notions puissent se transporter telles quelles dans la préhistoire, ou que le monde indo-européen ait seulement connu le germe de ce qui devait devenir un « début d'année », l'affinité des démons animaux avec un symbolisme temporel est claire. A quelque degré, autrefois comme aujourd'hui, nos masques ont dû être des génies du Temps.

VIII. — LES BÊTES ET LES DÉMONS

Cependant, on l'a vu dans le texte de M. Mlynek, les masques animaux passent pour figurer toutes sortes d'« esprits » qui, le reste de l'année vivent dans les bois, sur les montagnes, etc..., et gardent les trésors de la nature. Le *Turoň*, inspecteur sylvestre des ruches, fait penser au *Tur* petit-russien dont la pierre-idole (?) se cachait dans le bois. Par ce biais, un champ immense est ouvert depuis longtemps à l'imagination populaire : les masques de Carnaval et de Nouvel An sont des démons, et de toutes les variétés. Mannhardt n'a sûrement pas tort d'y voir des Esprits du Blé ², à condition de ne pas soutenir qu'ils ne sont que cela. Ils sont ou peuvent être, suivant la fantaisie des célébrants et les circonstances de la fête, n'importe lequel de ces démons « naturalistes » qui apparaissent aux hommes sous des formes animales et les servent moins souvent

1. Les faits apportés par M. J. Loth dans ses deux articles prouvent que cette croyance était largement répandue dans le monde celtique : les Douze Jours après Noël (ou les Douze premiers de Janvier, ou les Six derniers de Décembre et les Six premiers de Janvier) « indiquent respectivement la température » des douze mois suivants ; ou « leur qualité dénote » celle des douze mois, etc...

2. *Antike Wald- und Feldkulte*, II (1877), pp. 184 et suiv. ; M. Zibrt, *art. cit.*, penche vers cette théorie.

qu'ils ne les briment. Le *Turoń* est de cette famille. On sait que dans le monde slave par exemple, le démon des bois (le лѣшій russe...) ¹ apparaît souvent à cheval, ou comme cocher d'une troïka fabuleuse ; il est le roi des animaux de la forêt et même des champs, oiseaux, loups, lièvres... ; il gouverne les armées des souris et des rats ² ; il revêt l'apparence du loup, du lièvre, du coq rouge, du cochon de lait ; ou encore c'est un homme tout nu, *pilosus*, aux yeux verts... ³ Le folklore européen est rempli de tels démons, vagues ou précis, toujours prêts à grossir les cortèges mythiques ou rituels. En Lituanie, D. Sylwestrowicz raconte qu'une nuit d'hiver, les propriétaires d'un bien voisin de Konstantinowo (Waszkai), rentrant chez eux en traîneau, virent surgir un cheval noir qui ne venait de nulle part et qui galopa vers eux ; il était attelé à un traîneau et les atteignit presque ; brusquement il disparut ⁴. Un tel genre de démon est difficile à classer : pourquoi le nommer spécialement « génie des bois » ? En tout cas son apparence est celle-là même qu'affecte parfois dans les mascarades (cf. la *pošta* tchèque) le masque du Cheval. Chez les Lituanien encore, le Cavalier Sauvage des premiers jours du printemps (*Pasutis Raitoris*) monte un cheval qui galope à trois pieds : la quatrième jambe est dans la main du cavalier ; *Piktybe*, adversaire du Cavalier Sauvage, tient sa bête de la même étrange façon, mais celle-ci n'a pas de tête ; enfin l'entourage du Cavalier Sauvage est tout fantastique : Bouc à deux têtes, Chien sans tête ou à deux têtes, Chien noir à soixante pieds, Cheval à huit pieds, Cheval à deux têtes, à cornes et à deux pieds ⁵ : ces dernières figures rappellent de près les « Chevaux » soit à pieds multiples, soit à deux pieds, avec ou sans tête, que nous avons

1. Afanasiev, Поэт. возвр. Слав., II, p. 330 ; Mannhardt, *op. cit.*, I (*Baumkultus*), pp. 138-139 ; D. Učakov, Матеріалы по народнымъ вѣрованіямъ Великооруссовъ (Этног. Обзор., 1896, кн. XXIX-XXX), pp. 157-160, лѣшій.

2. Dikarev, Мышиній царь (Этн. Обзор., кн. XXIV) cité par Učakov, *art. cit.*, p. 158.

3. Učakov, *art. cit.*, p. 158.

4. D. Sylwestrowicz, *Podania Żmujdzkie* (Biblioteka « Wisły », XII, 1894), t. II, p. 60. Cf. Usener, *Götternamen*, p. 107 : les *Leeton*, génies qui montent la nuit les chevaux des hommes ; p. 100 : *Ratainicza* (de *rātas*, roue), dieu des chevaux.

5. Veckenstedt, *die Mythen und Legenden der Žamaiten*, pp. 133-135 ; cf. p. 200 le « Waldmann » et la « Waldfrau » à têtes de *bœuf* et de *chèvre*.

précédemment rencontrés, à tel point qu'on se demandera si quelque mascarade n'a pas précisé, sinon inspiré, le cortège mythique. Dans les Balkans les choses sont plus nettes, mieux affirmées : nous avons vu les *Kallikantzari* et leurs frères bulgares (аругучари, лугучари...) incarner sous des masques les démons mêmes qui, toute l'année, rongent les piliers du monde.

Autant qu'à ces démons du folklore, qui sont au moins en partie les vestiges de mythologies décomposées, les masques de carnaval se trouvent assimilés aux démons des grandes religions récentes, notamment, en Europe, du christianisme. Et l'effort même qu'a fait l'église pour supprimer les mascarades a renforcé ce mouvement naturel. Innombrables sont les textes de condamnations ecclésiastiques où les masques sont qualifiés, au sens fort du mot, de « diaboliques », aussi bien dans l'église d'Orient que dans celle d'Occident. Nos pénitenciers du moyen âge châtient les déguisements de *Nouvel An quia hoc dæmoniacum est* ¹. Au XVII^e siècle, le tsar Alexej Michajlovič appelle le déguisement en cheval « la jument diabolique », бѣсовская кобыла ². De pieux auteurs ont fait un pas de plus ; tel le prêtre Cosmas qui dit des masques : « C'est le diable qui a ordonné tout cela », та бо вса дїаволь оуказаль есть ³ ; tel surtout le scribe d'une rédaction en vieux russe (XIII^e siècle) de la vie de saint Nifont, qui montre les diables instituant eux-mêmes les Rosalies : « Satan réfléchit ; comment détourner les gens de l'église ? Alors, ayant assemblé les diables, il leur donna forme humaine et, dans un cortège bigarré traversant la ville, les uns frappaient sur des tambours, d'autres jouaient du chalumeau, et d'autres, revêtus de masques de peau, se moquaient des hommes ; et ils appelèrent ces jeux *Rosalies* ⁴. » Nous sommes ici tout près de représentations plus artificielles encore, et plus littéraires, comme la conception tchèque qui voit dans *Masopust* (Carnaval) le père de « diables »,

1. Par ex. Pénitencier de Théodore de Cantorbéry (dans *Wasserschleben, die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 547).

2. Faminicyn, Скоморохи на Руси, SPét., 1889, pp. 86-89 (le texte cité est de 1648).

3. Arnaudov, *op. cit.*, p. 124.

4. A. Veselovskij, Разысканія..., VI-X, p. 206. Cf. *ibid*, p. 207, dans un missel russe du XIII^e siècle, l'apparition à un vieillard, dans sa cellule, de Satan sous forme d'un masque qui le saisit et se moque de lui.

et notamment de *Lenoch*, son dixième fils ¹. Et ainsi s'expliquent les innombrables cas de *diabls* dans les mascarades de fin d'année ou de fin d'hiver ², et leur fraternisation avec les *démns animaux*, anciens patrons légitimes des mêmes rites ³.

Bien entendu, avec le « progrès des lumières », ces mascarades devenant de plus en plus des jeux, les masques ont suivi l'actualité, la mode : d'où les formes actuelles du carnaval. C'est là un pur artifice, qui ne nous intéresse pas ici. Mais notons que l'effort hostile de l'église, comme il arrive souvent, a abouti à deux effets contraires ; en même temps que les masques (sans cesser d'être portés) devenaient des « démons » haïssables, et les mascarades (sans cesser d'être pratiquées) de honteuses diableries, une réaction se faisait sentir : au lieu d'immoler au dogme nouveau les fêtes traditionnelles, certains, des prêtres même, s'efforçaient de les faire rentrer dans le dogme. On rencontre de pieuses naïvetés comme celle des paysans tchèques qui expliquent la promenade du Chameau (c'est-à-dire, au nom près, du Cheval) par la commémoration de la visite du roi Balthazar à la crèche de Bethléem ⁴ ; on connaît aussi l'artifice maintes fois condamné en haut lieu, par lequel des clercs mêmes, au moyen âge, promenaient un âne le jour des Rameaux : c'était, disaient-ils, l'humble représentant de l'âne de Notre Seigneur, lors de son entrée à Jérusalem ⁵.

1. Sous les initiales J. K., *Staročeské pověsti o Satranské zemi* (Český Lid, V, 1896, p. 479).

2. Ce caractère « démoniaque » de la fin d'hiver se manifeste parfois de façon subtile : une vieille liste tchèque des jours néfastes situe en *mars* (dont les jours néfastes sont les 3, 11, 17 et 18), la naissance de Judas, Jos. Kessler, *Nešťastní dnove v roce* (Český Lid, IV, 1895, p. 525). Le même calendrier contient deux autres curieuses localisations : la chute de Lucifer en août (jours néfastes : 1, 2 18, 20) et la destruction de Sodome et de Gomorre en décembre (jours néfastes : 1, 7, 11).

3. Il y avait d'ailleurs des animaux prédestinés à ces fraternisations diaboliques : par ex., sur le caractère diabolique de la Chèvre, du Bouc, etc..., v. Dähnhardt, *Natursagen*, I, pp. 153, 164 et ses nombreuses références allemandes, tchèques, polonaises, lusaciennes (le diable s'incarnant en Bouc, etc...) On comparera Veckenstedt, *die Mythen... der Žamaiten*, p. 224 (la chèvre est, dans une sorte de concours, créée par le diable en caricature de la brebis créée par saint Pierre : aussi la chèvre est-elle pour le pauvre, tandis que la brebis est pour le riche), et E. Majewski et K. Stolyhwo, *Koza w mowie, pojęciach i praktykach ludu polskiego* (Wisła, XIX, 1905), pp. 62 et suiv. ; cf. ci-dessus, le jeu de la chèvre écorchée.

4. Zibrť, Český Lid, II, p. 351.

5. Zibrť, Český Lid, II, p. 369, fin de la note 86, cite un règlement de l'arche-

A côté des influences religieuses, les haines ethniques ou sociales interviennent dans l'interprétation des masques : c'est ainsi qu'en Pologne, en Allemagne, en Bohême, et dans divers pays d'antisémitisme vigoureux, le *Juif* est en bonne place dans les mascarades ¹, et la Jument est parfois « sa jument » ; dans les Balkans, le démon est souvent l'*Arabe* ² ; en maint endroit, sans doute par malice, le masque est le *Hussard*, le *Gendarme*, le *Soldat* : ce sont là les démons de notre temps ³.

IX. — LES BÊTES ET LES MORTS.

Une autre valeur des masques, que le Christianisme a mieux effacée que les autres parce qu'elle constituait un plus gros blasphème, c'est leur interprétation en « âmes des morts » ou en « génies du monde des morts ». On ne la retrouve aujourd'hui dans nul cas de *klibna* tchèque, ni de *kobyła* polonaise, ni de *Schimmel* allemand. Rares sont ceux qui, comme Sepp ⁴, interprètent la procession des masques animaux en Allemagne comme un vestige de la croyance aux âmes désincarnées. Cependant, à défaut de preuve directe, les présomptions ne manqueraient pas ; les saisons où se font les mascarades sont remplies du souvenir des morts : les fameux Douze Jours sont encore, dans la conscience populaire, voués à leur culte ⁵, et le monstre masque qui préside au douzième (Jour des Rois,

vêque de Prague au xiv^e siècle, de *clericis ducentibus asinum in die palmarum* : cf. les *kallikantzari* montés sur des ânes en Grèce (Lawson, *op. cit.*, p. 193) et chez les Bulgares (Arnaudov, *art. cit.*, p. 28). A propos de cette participation du clergé aux vieux rites populaires, M. Zibr, p. 370, cite des textes relatifs aux jours des Innocents et de l'Epiphanie : des prêtres passaient dans les divers quartiers des villes, frappant de verges ceux qu'ils rencontraient.

1. Cf. les courses de Juifs, dans la Rome des papes au moyen âge : A. Ademollo, *Il carnevale di Roma nei secoli XVII e XVIII* (Rome, 1883), p. 11 ; cf. aussi les *kallikantzari* comme Juifs dans l'archipel grec.

2. Arnaudov, *art. cit.*, p. 61, cite une amusante déformation du mot : араки pour арапи.

3. Cf. encore d'autres « démons naturels », comme les fous, traités en *kallikantzari*, Lawson, *op. cit.*, p. 208.

4. *Die Religion der alten Deutschen*..., 1890, p. 61 (cité par Zibr, *art. cit.*). Cf. aussi, à propos des masques des Rosalies, F. Kropf, *Über Tiermasken (Wörter und Sachen*, V, 1913), pp. 121 et suiv.

5. *Zeitsch. f. österr. Volkskunde*, 1903, p. 15.

Grand Nouvel An), l'illustre *Perchta* sur qui s'exerçait déjà l'érudition folklorique du moyen âge, n'est peut-être qu'une « déesse » des morts¹; en tout cas, elle appartient au cycle du Chasseur Sauvage qui est lui-même d'essence ambiguë, démon de la nature et chef des morts : l'exemple des superstitions parentes (Mesnie Hennequin, Chasse fantastique...) montre assez d'ailleurs combien est aisée et normale l'union des Esprits de la nature et des Ames des morts dans les cortèges mythiques, notamment dans ceux d'hiver et de fin d'hiver. D'autre part, le droit qu'ont toujours eu les âmes sur le mois de février est bien attesté : sans parler de l'antiquité classique que nous retrouverons plus tard, une bonne partie du monde germanique ne nomme-t-elle pas ce mois « le mois des Ames »² ?

Mais la preuve directe, dans le cas du Cheval, ne manque même pas. Elle est fournie par les villages petits-russiens et grands-russiens où une bonne partie des cas connus de promenade du cheval sont pratiqués à l'occasion des Rosalies, et veulent représenter les *Rusal'ki*. Or il semble acquis aujourd'hui que les *Rusal'ki* sont les âmes des morts qui viennent périodiquement visiter les vivants ; parmi les savants, les uns, comme A. Veselovskij, y voient les âmes des morts d'une façon assez générale³ ; d'autres, comme M. Aničkov, y voient de bons ancêtres protecteurs, tandis que M. Dm. Zelenin s'est appliqué à limiter la qualité de *Rusal'ki* aux âmes des femmes mortes de façon violente (quelque chose d'apparenté aux *заложныя покойницы* de la superstition russe, êtres

1. Hermann, *Deutsche Mythologie*, p. 23 ; cf. Max Höffler, *die Gebäcke der Dreikönigstages* (ZfVfK., XIV, 1904), pp. 257-258 : les gâteaux et mets du jour des Rois sont préparés pour *Perchta* (*Perchtl*, etc...) « et ses âmes ». *Perchta* a été assimilée au moyen âge avec *domina* (*H*)*abundia*. — Sur le retour ordinaire des âmes au moment des grandes fêtes agraires, v. Rohde, *Psyche*, I, p. 239.

2. Bède, *de ratione tempor.*, XV, dit que ses contemporains appellent février *sól-móndidh*, qu'il interprète *mensis placentarum, quas in eo diis suis offerebant*. Si les gâteaux sacrés jouent en effet un grand rôle en février (Max Höffler, *art. cit.*), le nom du mois a un tout autre sens, *mois des Ames* : cf. néerl. et v. fris. *sulmaand, selmaand* ; v. Weinhold, *Monatsnamen*, p. 55, qui rapproche un passage de l'*Indiculus superstitionum* (de 943) : *de sacrilegio ad sepulcra mortuorum, de sacrilegio super defunctos id est « dadsisas », de spurcalibus in februario*.

3. Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, VI-X et XI-XVII, SPét., 1883, 1889 ; notam. XIV, pp. 270-280 [enfants défunts, filles et femmes mortes prématurément...]

impurs, malfaisants, qu'il faut apaiser)¹. Peu importe² : l'essentiel pour nous est qu'il s'agisse d'un retour périodique des âmes, et que le masque Cheval, entre autres, autonome dans le reste de l'Europe, soit plusieurs fois traité, en Russie, comme le véhicule ou le symbole matériel de ces âmes : et ce point est solidement établi par le relevé de faits qu'on trouve à la fin du travail de M. Zelenin³. Le détail des rites a semblé poser un problème qui pour nous est inexistant, car nous sommes résignés en ces matières à toutes les juxtapositions de contradictoires : non seulement M. Zelenin, mais encore ceux qui, comme M. Aničkov, voient dans les *Rusal'ki* de « bonnes âmes », doivent reconnaître que le rite du Cheval comporte des éléments et des moments pénibles pour ces âmes : c'est souvent une véritable expulsion, une suppression violente, où le Cheval est déclaré « crevé », ou bien est mis en pièce par la foule. Au spectacle de ces mauvais traitements, M. Zelenin triomphe⁴. Contentons-nous de les enregistrer : ils prouvent simplement que les âmes des morts, en la circonstance, sont, suivant les temps, les lieux et les points de vue, honorées et honnies, accueillies et chassées, — ce qui est la condition normale des choses sacrées.

Dans l'Europe centrale et occidentale, d'ailleurs, la superstition populaire connaît d'innombrables cas où les âmes des morts (vam-

1. Къ вопросу о Русалькахъ (Живая Старина, XX, fasc. 3-4, 1911, pp. 357-424) ; cf. du même auteur, une étude sur les *Rusal'ki* russes dans les *Очерки русской мифологии*, I, SPét. 1916, que je n'ai pu consulter.. — Sur les *Rusalijsa*, v. Niderle, *Manuel de l'antiquité slave*, II (la Civilisation), Paris, 1926, pp. 55, 132 et suiv., 167.

2. Sur les Rosalies, outre les ouvrages déjà cités et les vieux travaux de Miklo-sisch (1884) et de Tomašek (1869), v. Perdritzet, *les Rosalies* (Bull. Corr. Hell., XXIV, 1900, pp. 299 et suiv.) ; P. Carolidis, *Bemerkungen zu den alten kleinasiat. Sprachen und Mythen*, 1913, pp. 139 et suiv. ; Martin P. Nilsson, *das Rosenfest* (Beiträge zur Religionswiss., III, 1914) ; Id., art. *Rosalia* dans *Realenz.* de Pauly-Wissowa (II. R., I Halbb.), col. 1111 et suiv., 1914 ; Arnaudov, art. cit., 1920.

3. Art. cit., pp. 418-421. Même si la promenade du Cheval est en principe indépendante des *Rusalki*, ce rapprochement établit du moins que le sens des deux rites était proche, et par conséquent que le Cheval et les autres masques analogues avaient quelque chose des morts. P. 421, M. Zelenin rappelle à ce propos l'importance du cheval lors des funérailles du maître dans l'ancien monde européen. La pensée de M. Zelenin n'est d'ailleurs pas très claire sur l'identité ou la non-identité du Cheval (et du cavalier) avec les *Rusalki* : sans doute a-t-il voulu mettre de l'ordre là où l'ordre n'a que faire.

4. Art. cit., p. 418.

pires...) apparaissent justement aux vivants sous les formes animales qui fournissent les déguisements de changement d'année, notamment sous les formes du Bouc (noir) et du Cheval. Nous ne pouvons que renvoyer ici aux grands travaux de MM. J. von Negelein et F. Wollmann¹ : de nombreux documents empruntés à toutes les parties de l'Europe établissent la faveur que gardent encore ces représentations. Puisque le Cheval nous intéresse spécialement, rappelons les nombreux contes allemands où les méchantes âmes revêtent la forme d'hommes munis de pieds de chevaux. Dans un conte polonais, le *wupyr* incarné en cheval appuie ses sabots contre la porte de l'écurie; le maître du logis, ignorant qu'il s'agit du *wupyr*, lâche sur lui ses chiens, lui jette des bûches, le poursuit jusqu'à l'église où, à l'odeur de l'encens, le fantôme s'évanouit. Dans une variante allemande du thème de « Lenore », les deux amants montent deux chevaux qui ne sont eux-mêmes que des morts transformés. Citons enfin un conte tchèque où le méchant *Dyrechtus* se change en un cheval à trois pieds, et un conte allemand où un *Stollstaff* se manifeste sous les traits d'un cheval ferré à trois sabots : s'il avait été ferré au quatrième, il n'y aurait pas eu moyen de s'en défaire²; on se rappelle que, dans une version carinthienne citée plus haut, le jeu du Cheval comporte des forgerons au visage noirci qui essaient vainement de ferrer le cheval³. Ce conte de revenant et ce scénario de mascarade puisent dans la même matière.

Par conséquent, là même où, sous l'influence du christianisme, la mascarade n'est plus, comme elle est en Russie, une procession déclarée des morts, la parenté des représentations animales qui sur-

1. J. von Negelein, *das Pferd im Seelenglauben und Totenkult* (ZfVfK., XI, 1901, pp. 406-420; XII, 1902, pp. 14-25 et 377-390); la matière a été reprise dans le livre paru l'année suivante à Königsberg, *das Pferd im arischen Altertum*. — F. Wollmann, *Wampyrické pověsti v oblasti středoevropské* (Národop. Věst. Čsl., XV, 1922, pp. 1-58, et XVI, 1923, pp. 80-98 et 133 et suiv.); les faits, contes, etc... cités ici sont empruntés à ce dernier travail, pp. 135 et suiv., où l'on trouvera les références. — Il est possible qu'il y ait ici des influences extra-indo-européennes : M. Poltka (*Z. f. österr. Volkskunde*, VII, 185; *Národ. Sb. Českosl.*, VII, 209 et suiv.) a montré que le mot même de « vampire » était probablement d'origine turque.

2. Cf. les traditions largement répandues sur les trois pieds, ou les trois fers du cheval du Diable, ou du Cavalier Sauvage... v. Veckenstedt, *die Mythen... der Zämaiten*, p. 134; Rolland, *Faune populaire de la France*, IV (1881), p. 191...

3. V. ci-dessus p. 21.

vivent dans l'un et l'autre cas recommande l'hypothèse d'une union ancienne.

X. — L'ÂME DU CARNAVAL.

Figures du Temps promenées au changement d'année ; démons de toutes sortes profitant de l'occasion pour s'approcher des hommes ; âmes des morts hantant les vivants et voulant revivre, telles sont les trois principales catégories de représentations mythiques qui, sans souci de logique ni même d'équilibre, expliquent concurremment la procession des masques à la fin de l'hiver et, lorsque c'est là une « date » différente, à la fin de l'année. Les contradictions fourmillent d'ailleurs, non seulement dans l'interprétation des masques mais dans leur sens algébrique, si l'on peut dire ; en tout, ils passent brusquement du positif au négatif. On l'a vu à propos de la valeur ambiguë des *Rusal'ki*-Chevaux ; en Grèce, M. Lawson distingue soigneusement deux espèces de *Kallikantzari*, l'une dangereuse, l'autre inoffensive¹ ; il souligne un cas où l'« Arabe » qui généralement incarne un *Kallikantzaros*² est devenu au contraire leur ennemi et leur pourfendeur ; en Bohême même, où la *klibna* est généralement « mauvaise », une des fêtes les mieux conservées la montre calme et aimable, tandis que la malignité est concentrée dans les *Boucs* qui l'accompagnent³. Il est bien évident que ces contradictions, originelles sans doute, n'ont pu que se multiplier à l'infini au fur et à mesure que le sens des rites s'obscurcissait.

Il est une autre question que nous ne poserons que pour l'éliminer : celle de la sincérité des célébrants. Croient-ils à l'efficacité de leurs masques ? Croient-ils que ces masques sont, à quelque degré, les démons, âmes, etc., qu'ils représentent ? Question immense, puisqu'elle se pose pour tous les rites humains à travers les cinq continents, et vaine, puisque la notion de *sincérité*, avec les contours nets que les moralistes lui ont donnés, s'applique mal aux états de l'âme sauvage, enfantine ou rustique, surtout lorsqu'il s'agit de

1. *Op. cit.*, pp. 191 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 227 (description p. 224 ; c'est à Portaria, où les *Kallikantzari* s'appellent, par déformation, *καρχαντζέλια*).

3. V. ci-dessus pp. 20-21 (*Zibrt, art. cit.*, pp. 348-350).

représentations, d'élangs, de mouvements collectifs. Tous ces phénomènes se passent dans une atmosphère de demi-abandon et de demi-amusement, où le jeu et le rite, la brimade et la sanction, le *vu* et le *révé* n'ont pas de frontières, bref où la suggestion par soi-même et la contrainte sociale finissent par créer un état pratiquement équivalent à la sincérité. C'est assez pour nous rendre de tels ébats estimables. Le bon Hérodote était déjà trop civilisé pour comprendre cela quand il disait des Neures, à l'occasion d'un rite très proche de ceux qui nous occupent : « Les Scythes et les Grecs habitant la Scythie racontent qu'une fois chaque année, chacun des Neures devient pour quelques jours un loup, et retourne ensuite à son état normal. En me disant cela, ils ne me persuadent pas ; néanmoins ils le disent et le jurent en le disant ¹. » Nous ne voyons quant à nous, rien d'étonnant à ces serments, même si les Loups n'étaient, au su de tous, que des Neures masqués. Un bon témoignage de ce « complexe » se trouve dans le fait suivant, que relate V. Janás, à propos de la « promenade avec la *Perchta* ² », jeu tchèque fort semblable à la « promenade avec la Jument ». La chose se passe naturellement aux Trois Rois, dans les environs de Budějovice. « Sur la promenade avec la *Perchta*, dit cet auteur ³, divers récits ont cours : par exemple, un jour que les masques allaient avec la *Perchta* de Čertyna à Záluží, en route, ils virent s'approcher d'eux une autre *Perchta*, mais beaucoup plus effrayante. Pris de peur, ils

1. Cf. la croyance des paysans de la côte nord de l'Attique, que leurs voisins de l'Eubée se changent en *Kallikantzari* pendant les Douze Jours, Lawson, *loc. cit.* D'ailleurs, dans le récit d'Hérodote (IV, 105), il s'agit sans doute d'autre chose que d'une simple croyance aux loups-garous, puisque la métamorphose a lieu *annuellement*. Sur les loups-garous (*Werwolf, Mannwolf, Bösenwolf*, v. Car. T. Stewart, *die Entstehung der Werwolfglauben* (Zeitsch. d. Ver. f. Volkskunde, XIX, pp. 30 et suiv.); on trouvera les noms de ces êtres sur toutes les parties du monde slave et balkanique dans Máchal, *Nákres sl. báj.*, p. 180 ; cf. F. Wollmann, *Vampyrické pověsti v oblasti středoevropské* (Ndr. Věst. Čsl., XVI, 1913, p. 145). Une certaine parenté entre ces êtres et les démons-masques du Nouvel An est évidente : par exemple les *λυκάνθρωποι* des Grecs anciens ont été remplacées par des *λυκοάνταροι* Lawson, *op. cit.*, p. 239.

2. Sur cette *Perchta* (*Parychta, Sperechta, Pehtra baba, Vehtra baba* etc...) empruntée par les Tchèques aux Allemands, v. Máchal, *Nák. sl. bajesl.*, pp. 190-192, et la note de Karłowicz dans son article (très bref) *Germanische Elemente im slavischen Mythos und Brauch* (AfRW., III, 1900), pp. 184-185.

3. V. Janás, *Chození s perchtou, Český Lid*, IV, 1895, p. 57.

Le problème des Centaures.

s'enfuirent. L'épouvantail les poursuivit. Quand ils se furent enfermés, l'épouvantail disparut, laissant sur la porte l'empreinte d'un fer à cheval qu'on pouvait voir encore récemment. » Le masque s'était lui-même dédoublé en démon : beau cas de *sincérité* ¹.

Encore moins nous demanderons-nous lequel des deux, masques ou démons, a précédé l'autre. Sous cette forme, en cette matière, l'éternelle question de l'antériorité des mythes ou des rites n'a pas de sens. On s'en rendra compte en lisant l'intéressante et stérile discussion engagée par M. Lawson contre M. Politis au sujet des *Kallikantzari* ². Ce n'est pas après des millénaires d'histoire mal connue et de préhistoire qu'on peut prétendre résoudre un tel problème, à supposer qu'il soit jamais soluble.

XI. — LE CARNAVAL CHINOIS.

Ce qui peut le mieux éclairer les descriptions précédentes, et nous orienter pour les recherches qui suivront, c'est la description totale, rituelle et psychologique, de faits analogues dans une antique société où l'histoire a été contemporaine de notre préhistoire, où la mythologie s'est livrée à l'écriture toute vivante ; on trouvera une telle description dans le récent livre de M. Granet sur les *Danses et légendes de la Chine ancienne* ³, à propos de la fête de fin d'année.

« A la fin de l'année ⁴, dit un texte de Louen-Heng, on expulsait (sous les Han) les esprits pestilentiels afin de reconduire le vieux, d'aller au devant du jeune, et de faire entrer les Influences heureuses. » L'essentiel de la fête était la danse des Douze Animaux, appelée *Ta-No* (la grande Calamité), dont le détail a varié avec le temps, mais où le nombre des exécutants est toujours resté à base de douze, « à cause des douze mois de l'année ». Sous les T'ang, ils étaient par exemple vingt-quatre, portant un bandeau rouge et

1. Cf. Lawson, *op. cit.*, p. 226, une bonne preuve du sérieux avec lequel ces rites sont parfois exécutés.

2. Lawson, *op. cit.*, pp. 227 et suiv.

3. 2 vol in 8°, Alcan, 1926. Les faits que nous utilisons ici se trouvent au tome I, pp. 298 et suiv.

4. P. 299, n. 2 ; cf. pp. 269 et suiv., sur la parenté des fêtes de fin d'année et de fin de règne.

un costume de cavalier, avec un masque ; parmi eux, douze étaient pourvus d'un bonnet rouge et armés de fouets de chanvre (de peaux, sous les Souei), et les chefs de ces douze étaient le *Fang-Siang-Che*, vêtu mi-noir mi-rouge, et le *Récitant*, « vêtu de peaux », tous deux masqués et armés de bâtons. Le *Fang-Siang-Che* avait quatre yeux de métal jaune et une peau d'ours remontant jusque sur la tête. Ils entraient, dit M. Granet, dans la salle du trône, où les fonctionnaires étaient réunis, psalmodiaient des menaces contre les choses mauvaises et exécutaient leur danse ; ils faisaient trois fois le tour de la salle et, portant des torches, sortaient pour reconduire au dehors les Pestilences par la porte du Sud. Finalement, après une course aux flambeaux, les monstres étaient précipités dans la rivière Lo ¹.

Que sont ces Douze Animaux ? Beaucoup de choses. Les douze mois d'abord ² : les noms sont intraduisibles, obscurs, mais deux au moins coïncident sûrement avec des mois ; la glose de la psalmodie où ils sont énumérés n'essaie point d'expliquer les noms, et les rapproche seulement de monstres moins obscurs, comme les génies de la Maison, les génies des Éléments ³ ; mais la *onzième Bête*, une des principales semble-t-il, le *Tigre ailé*, s'appelle *K'iong K'i* : M. Granet montre que ce nom la rapproche d'un des quatre monstres mythiques (les « Vertus » périmées) expulsés par Chouen à son avènement ; en même temps *K'iong K'i* correspond au vent *Kouang-mo* qui est le vent du plein Nord, du trigramme *Kouen*, du tambour et du solstice d'hiver qui, dans le calendrier régulier, tombe au *onzième* mois, tout comme *K'iong K'i* est le *onzième* Animal.... Mais on voit que ces masques animaux, génies des mois, sont en même temps interprétés des façons les plus diverses : la Chine sco-

1. P. 301. Un peu plus loin, pp. 322 et suiv., M. Granet, après l'aspect officiel, décrit l'aspect populaire de ces fêtes. On y voit le Fang-siang-che, avec sa peau d'ours sur la tête, « chercher partout dans les habitations et chasser les pestilences. » Le *Han-Chou* affirme qu'il est nécessaire de porter un masque de bois figurant (une tête d') animal pour participer à la célébration des *No*.

2. Granet, *op. cit.*, pp. 305-307. Il faut se rappeler ici que, dans le calendrier chinois, les douze mois sont figurés par douze animaux. Suivant M. L. de Saussure, *J. As.* XV, 1920, pp. 55-88 (qui me semble avoir raison contre Ed. Chavannes, *le Cycle turc des douze Animaux*, *Toung-Pao*, 1906), c'est de Chine que ce système est passé à l'Asie centrale et même occidentale. Le *cheval* y figure, à travers les réformes successives, comme symbole du neuvième mois.

3. Granet, *op. cit.*, pp. 318-319.

lastique n'a pas été plus embarrassée que l'imagination de nos campagnards pour établir des « équivalences » et des « participations ». Et ce n'est pas tout : suivant un glossateur illustre, dit encore M. Granet ¹, les *No* seraient les *fétes des revenants* ; « elles seraient célébrées principalement au profit des âmes qui, ne recevant plus de culte, étaient devenues des êtres malfaisants ». Les âmes des morts devaient venir se loger dans les masques animaux ; un dicton affirme : « L'âme-souffle des défunts est errante, c'est pourquoi l'on fait des masques afin de la fixer » ². Il ne manquait donc même pas aux représentations chinoises cette juxtaposition que semblent encore connaître les mascarades européennes : démons et morts, Esprits et Ames.

Enfin, en Chine comme en Europe, on retrouve la même ambiguïté dans la conception du rôle de ces êtres monstrueux : les listes des douze monstres, des douze masques, les présentent tantôt comme détruits, tantôt comme destructeurs, c'est-à-dire tantôt comme mauvais, tantôt comme bons. Par exemple, une des listes dit : « *Kia-tso* mange les (choses) néfastes ! *Fei-wei* mange les Tigres ! (et ainsi jusqu'au douzième, puis :)... Que ces douze génies (*chen*) chassent le Mauvais et le Néfaste ! » ³. Une autre liste présente les choses à rebours : « Rejeter les *Tch'e-mei* ! Trancher à la hache le *K'in-K'ouang* ! (et ainsi jusqu'au douzième) » ⁴. » Les *Kallikantzari* grecs, les Chevaux, Boucs, *Turoh* germaniques et slaves présentent, on l'a vu, la même double face. Le témoignage chinois prouve que ce n'est pas d'aujourd'hui, si ce n'est pas de toujours.

XII. — LE PROBLÈME DES CENTAURES

Nous allons maintenant examiner, chez les peuples indo-européens les plus anciennement connus, une série de mythes qui, partout, présentent des analogies frappantes avec les scénarios précédemment décrits. Ces mythes donnent un rôle important à des êtres qui

1. Granet, *op. cit.*, pp. 333-335.

2. Granet, *op. cit.*, p. 335. Le dicton est conservé par Touan (annotation au passage du *Chouo-wen* relatif au mot « masque », *k'i*).

3. Granet, *op. cit.*, p. 319.

4. Granet, *op. cit.*, p. 307, n. 1. Les noms des diverses listes, d'ailleurs incompréhensibles, ne se recouvrent pas.

portent des noms sinon identiques, du moins apparentés, et qui revêtent partout des formes encore en usage dans les mascarades de l'Europe moderne. Enfin ces mythes et ces personnages sont partout liés à la fin de l'hiver ou au changement d'année, et à des fêtes qui se célébraient à ces moments. Telle est la triple démonstration que nous entreprenons, principalement sur les domaines indo-iranien, grec et latin. En même temps, ces formes très antiques de Carnaval nous permettront peut-être de mieux comprendre certains aspects politiques et sociaux des fêtes, à peu près abolis dans les témoignages européens modernes : par exemple les relations du carnaval avec le mariage et avec le pouvoir.

M. Lawson, dans son étude sur le folklore grec moderne et la religion grecque ancienne, a touché le premier ce sujet : par son identification, sans doute exacte, des -κάντζαροι (καλλι-, λυκο-, ρουγ-κάντζαροι) avec les Κένταυροι, il a été amené à voir en ceux-ci, comme dans les divers êtres monstrueux du cortège de *Dionysos*, des génies d'hiver et de fin d'hiver. Ici, nous voulons poser le problème, et au moins esquisser la solution, dans leur ensemble : pas plus que les *Kallikantzari* ne sont isolés dans le folklore moderne, pas plus les *Centaures* ne manquent de parents dans les anciennes mythologies indo-européennes. C'est toute cette famille que nous voulons évoquer. Et nous espérons que l'intervention du *Februus* latin mettra un terme à l'irritant mystère de l'équation *Kentauros-Gandharva*.

Nous commençons notre étude par l'Iran; non que les faits y soient plus simples qu'ailleurs, mais parce que les documents y sont en nombre plus restreint, et cependant très clairs.

CHAPITRE II

GANDARƏVA

En ce jour . . . *Sām* le *Narimānien*
tua le démon *Gandarəpak*.
Éphémérides du Grand Nouvel An.

CHAPITRE II

GANDARŌVA

I. — ENTRE L'HIVER ET LE PRINTEMPS.

Sous une réserve que nous ferons plus tard, l'année mazdéenne commence en principe à l'équinoxe de printemps, et dans le monde iranien ancien et moderne, la période qui comprend les derniers jours d'un hiver et les premiers du printemps suivant est d'une grande solennité. Elle comporte des rites de sens différent, les uns « tristes », les autres « gais », mais continus ou entremêlés, et qu'on ne peut dissocier sans artifice. Les auteurs qui décrivent les modernes Parsis de l'Inde sont unanimes sur ce point. Par exemple M^{me} D. Menant signale qu'à côté du *Khordad-Sal* (6^e jour du 1^{er} mois, grande date inaugurale de l'année), les fidèles connaissent un *Amerdad-Sal* qui se célèbre au 1^{er} jour du 1^{er} mois, c'est-à-dire au vrai jour de l'an, et qui est ainsi défini : « C'est le jour que les Parsis donnent au plaisir après les dix jours du *Mouktad* »¹ ; or le « *Mouktad* » est la période de retraite et de fête des âmes qui occupe les dix derniers jours de l'année² : la solidarité par antithèse est donc bien marquée. Elle ne l'était pas moins dans le témoignage d'Anquetil du Perron ; Anquetil indiquait aussi les deux jours qui encadrent la fête du Nouvel An (*No-Rouz*) : le petit *No-Rouz*, ou 1^{er} jour du 1^{er} mois, et le grand *No-Rouz*, ou 6^e jour du 1^{er} mois, c'est-à-dire l'*Amerdad-Sal* et le *Khordad-Sal* de M^{me} D. Menant³ ;

1. D. Menant, *les Parsis* (*Ann. Mus. Guimet, Bibl. d'Et.*, VII, 1898), pp. 109-110. Pour les noms iraniens, j'ai pris le parti de reproduire, sans essayer d'unifier, les incohérences d'orthographe des divers auteurs et traducteurs.

2. *Ibid.*, p. 112.

3. Sur le *Naurūz minor* ou *vulgaris* (نوروز كو چك) et le *N. magnus* ou *peculiaris* (نوروز بزرگ), v. déjà l'excellente dissertation de Th. Hyde, *Historia relig. veterum Persarum* (2^e éd., Oxonii, 1760), pp. 236 et suiv. ; Albiruni, *the Chronology of ancient Nations* (trad. Sachau, p. 203), attribuée à « Hormuz ben Shâpūr le Héros » le fait d'avoir relié les deux *No-Rouz* et d'avoir distribué les réjouissances intermédiaires.

or ces six jours de fête ne se suffisaient pas à eux-mêmes, et leur liaison avec ce qui précédait est soulignée par Anquetil ¹; décrivant, en effet, les rites des dix derniers jours de l'année, il dit : « Les Parſes croient que, pendant les cinq premiers de ces jours, les âmes des bienheureux descendent vers la terre à la distance de trois portées d'arc, et que pendant les cinq derniers (les Epagomènes ²) qui sont les *Fravardians* c'est-à-dire (les jours des) *Ferouers* de la Loi, les mêmes âmes et celles des damnés viennent visiter leurs parents. Ils s'empressent en conséquence de leur faire la réception la plus magnifique : les maisons sont purifiées et ornées, on ne sort pas de chez soi de dix jours, et l'on fait pendant les cinq derniers des festins *Darouns*, c'est-à-dire précédés de la récitation de l'*Izeshné*, du *Vendidad*, et de celle du *Daroun*, pour lequel on donne au prêtre un habit neuf. » Mais voici, en note, le plus instructif pour nous : « Dans l'Inde, on prépare tout le 25 du mois *Espendarmiat* (12^e et dernier mois), l'office commence la nuit suivante, et l'on continue la fête jusqu'au 6 du mois *Fravardin*, qui est le jour *Khordad*... » C'est exactement le renseignement de M^{me} D. Menant ³, et la preuve que ces dix-sept jours de fête sont sentis comme une unité aux nuances diverses, mais comme une unité. Si d'autres Mazdéens modernes ne fournissent pas de témoignages aussi clairs ⁴, si les textes anciens sont silencieux, on n'en conclura point que cette continuité des fêtes soit chose accidentelle, ni moderne; bien au contraire, quand on voit le premier mois de l'année s'appeler *Fravardin*, c'est-à-dire « mois des *Fravaši* » (ou Ames), alors que la fête des *Fravaši* est concentrée dans les derniers jours de l'année précédente, et que les cinq jours

1. *Zend-Avesta*, t. II, p. 575 et n. 1.

2. Jours supplémentaires, intercalaires.

3. D. Menant, *op. cit.*, p. 112, parle ailleurs d'une durée de 18 jours pour le rite d'exposition des fleurs qui marque les fêtes de changement d'année, et il ressort du contexte qu'il s'agit des 10 derniers jours de l'année finissante, joints aux 8 premiers de l'année nouvelle.

4. Anquetil du Perron, *l. c.*, même note, dit qu'au Kirman il y a aussi 17 jours de fête, mais ce sont les 12 derniers de l'année augmentés des 5 intercalaires : il n'y a pas d'enjambement. Cela ne prouve pas que la continuité entre cette fête et celle du *Nō-Rouz* ne soit pas sentie; elle reste dans les faits, elle est seulement moins fortement marquée dans le cadre des faits.

intercalaires, intermédiaires, portent aussi le nom de *Fravardigān* ¹, on se trouve sans nul doute devant un ensemble fortement constitué dès l'époque achéménide ². S'il était besoin d'une confirmation, on la trouverait sans doute dans le roman d'Esther qui décrit l'état de chose perse transporté dans le monde juif, et qui explique l'origine de la fête des Sorts, *Purim*, par une légende où les éléments perses sont sûrement en grand nombre : or tous les épisodes importants du roman se passent soit le 13^e (ou 14^e) jour du 1^{er} mois, soit le 13^e (ou 14^e) jour du dernier ; on peut presque dire : indifféremment ³.

Cependant, ce qui survit des rites montre qu'il s'agissait, aux divers moments d'une si vaste fête, d'objets distincts. J'espère avoir montré ailleurs ⁴ comment la seconde partie, la fin de cette période

1. On les appelle aussi *gāthā*, parce qu'ils sont nommés chacun d'après une des 5 *gāthā*, v. n. de West dans ses *Pahlavi Texts* (SBE., V, p. 315, n. 3, et XXIV, p. 100, n. 8).

2. Puisque le calendrier mazdéen classique a été constitué tel que nous le connaissons vers 505 av. J.-C. ; v. la démonstration de West, préface aux *Pahlavi Texts*, V (SBE., XLVII), §§ 82-83, pp. XLIII-XLIV.

3. Sur ce problème, v. mon étude *les Fleurs Haurot-Maurot et les Archanges Haurvatāt-Ameretāt* (Rev. Et. Arm., VI, 1926, fasc. 2), notamment p. 64, p. 65 et n. 1. Les thèmes du roman sont tels qu'on peut les rattacher, avec autant de raison suivant les cas, soit aux mythes iraniens de fin d'année, soit aux mythes de début d'année. Cf. P. Carolidis, *Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen*, 1913, pp. 165 et suiv., qui rapproche la fête des *Fravasi* (fin d'année) ; mais le « lancement des sorts », pour ne parler que de cela, atteste l'influence des mythes et rites du jour *Khordād* (début d'année). Aux documents réunis dans mon article sur *Haurot-Maurot* à propos d'Esther, j'ajouterai la fête persane dite de *Mardgirān*, « uiri captura », qui avait lieu le 12^e jour du dernier mois : les femmes y « dominent les hommes », leur demandent tout ce qu'elles veulent, et sont sûres de l'obtenir : c'est exactement le cas d'Esther. Au cours de cette même fête, il semble qu'il ait régné une grande licence, les femmes « prenant les hommes » au sens fort du mot. On trouvera une description des rites dans Th. Hyde, *Historia relig. vet. Persarum* (2^e éd., Oxonii, 1760), p. 258 ; Hyde fait suivre son tableau de ces lignes, qui suffiraient à doubler ma vénération pour ce grand homme : « Et quidem hoc uidetur simile quid Europaeorum praxi, quando, ineunte uere, praesertim XIV Februarii, qui Valentini dies audit, naturae ductu omnes sibi sortiuntur pares, ad instar auium et reliquorum animalium quae tunc, incalescente anno, erga se inuicem incalescunt, et copulari atque coniugari gestiunt ».

4. *Art. cit.* dans la note précéd. ; cf. *le Festin d'Immortalité*, III^e partie, pp. 233 et suiv. (*la Fête de l'Ambroisie*) ; sur les faits iraniens, v. II^e partie, ch. III, pp. 61-83 ; sur les faits arméniens (séparés à tort des faits iraniens), II^e partie, ch. VIII, pp. 210-218.

(début d'année) continue une vieille fête indo-iranienne, indo-européenne, qui célébrait l'avènement du printemps par l'exaltation de la Non-Mort, par le culte d'une boisson céréale mise en relation avec cette Non-Mort, et par divers rites du type « joyeux », correspondant à des mythes ambroisiens eux-mêmes groupés dans un cycle encore reconnaissable chez les Hindous, les Grecs, les Latins, les Germains, les Slaves mêmes et les Celtes, non moins que dans l'Iran et dans son annexe l'Arménie. Les livres pehlvis font plusieurs allusions à ces rites qui comportent, dans la stylisation officielle, aumônes, visites, souhaits mis par écrit, et offrandes à l'archange *Haurvatât* ; ils les appellent « rituel de *Horvada*d-*Amerôdad* », ou simplement « rituel de *Horvada*d »¹ ; mais ce qu'il en reste chez les modernes Parsis est fort peu de chose. Les anciennes terres mazdéennes christianisées ou islamisées ont, sous forme populaire, gardé davantage : l'Arménie avec le philtre de bonne aventure composé de sept fleurs parmi lesquelles figurent les fleurs *Haurot-Maurot*, puis la promenade de la Fiancée-Mannequin² ; la Perse elle-même, avec le philtre de sept herbes dont le nom commence par la même lettre³.

1. *Nirāngistān*, II, VI, app. B, n° 4 (trad. Bulsara, Bombay, 1915, pp. 224 et suiv.), et surtout *Sad Dar*, ch. LII (West, *Pahl. T.*, III = *SBE.*, XXIV, pp. 314-315), qui sont les textes les plus explicites ; cf. *Dinkard*, VII, v, 8-9 (West, *Pahl. T.*, V = *SBE.*, XLVII, p. 76), et *Bahman Yast*, III, 29 (West, *Pahl. T.*, I = *SBE.*, V, p. 227). Ces textes ont été étudiés dans mon art. sur les *Fleurs Haurot-Maurot*..., pp. 48-51.

2. Manuk Abeghian, *der armenische Volksglaube*, Leipzig, 1899, pp. 63 et suiv. Ce chiffre de 7 fleurs (dont *Haurot-Maurot*) ou aliments végétaux (v. note suiv.) fait penser au groupe des 7 *amāta-spanta* (dont *Haurvātāt-Amərətāt*).

3. Albiruni, *Chronology of ancient Nations*, trad. Sachau, p. 203, fait une brève allusion à un usage persan analogue, en l'honneur de l'ange *Harūdihā*. Une description particulièrement détaillée du *No-Roux* moderne à Téhéran a été donnée par le correspondant russe du journal *Кавказъ* en 1859, n° 30 ; ce texte précieux a été recopié dans le *Сб. мат. д. опис. мѣстн. и плем. Кавк.*, XXVII, fasc. 2, 1900 (Tiflis), pp. 199 et suiv. Le point culminant de la fête est la préparation par les jeunes gens, dans chaque maison, des « Sept *šin* » (хафть-шинъ), c'est-à-dire de 7 aliments dont le nom commence par la lettre *šin* : pomme (*šib*), *širke*, ail (*šir*), une espèce de baie (*šumuk*), jujube (*šendžit*), légumes (*šabzi*) et une décoction à base de malt de froment (*šamanu*). On retiendra ce dernier ingrédient : il s'ajoute aux divers arguments que nous avons donnés ailleurs, quant à la qualité *céréale* de la boisson fermentée correspondant à l'ambrosie mythique. Les « Sept *šin* » sont apportés par les jeunes gens dans la principale

Quant à la première partie de la période de fête (rites de fin d'année ¹), nous la connaissons moins bien ; on y a vu plus haut, d'après Anquetil du Perron, obligation de retraite, interdiction de sortir de chez soi pendant dix jours, purification des maisons, puis réception et culte des *fravaši* avec offrande de gâteaux et banquets religieux ². Tout cela constitue, dans les listes mazdéennes, la sixième et dernière fête saisonnière, avest. *Hamaspahmaēdha(ya)*, pehlv. (Bundahišn) *Hamēspamadāyēm* ³. Ici, l'aspect « grave », sinon « triste », domine nettement, jusque dans les banquets, tout empreints de mystère rituel et agrémentés d'invocations ⁴. Et l'on comprend la réaction qui, suivant M^{lle} D. Menant, s'exprime dans les réjouissances, assez vigoureuses semble-t-il, du jour Ormuzd du premier mois (*Amerdad-Sal*, petit *No-Rouz*). Malheureusement, sur ce jour, que d'ailleurs les informateurs religieux de M^{lle} D. Menant

pièce de la maison à la minute où commence l'année (cf. les 12 mets de Nouvel An en Pologne, v. ci-dessus, p. 12).

1. Précédant exactement l'équinoxe de printemps d'après *Bundahišn*, XXV, 6 : c'est en effet la théorie pure, puisqu'en principe l'année devrait partir de cette équinoxe ; erreurs et négligences en ont disposé autrement.

2. Il faut ajouter à la liste des rites mazdéens la fumigation des demeures avec du genièvre, et l'exposition de breuvages sur les toits, v. Albiruni (éd. et trad. Sachau), pp. 210 et suiv. — Cf. la retraite manichéenne de fin d'année, au mois *kakhsapat* (février?), *Khuastuanist*, § 14, — peut-être chargée d'éléments mazdéens ? On voit là, pendant un mois, séances au temple, jeûnes, prières pour les péchés de l'année...

3. *Yasna*, I, 31 ; II, 40 ; *Vispered*, I, 7 ; II, 1 ; *Af. Gāhan*, 2, 12 ; cf. *Fravardin Yašt*, 49 (trad. Darmesteter, *Z. A.*, II = *SBE.*, XXIII, p. 192 et n. 1). Noter l'obligation « d'actes de charité » : cf. les quêtes des « Calendes » européennes. Les §§ 49-52 du *Frav. Yašt* constituent la « prière des morts », récitée justement pendant cette fête.

4. V. Henry, *le Parsisme*, p. 177, dit à propos du *Hamaspahmaēdha* : « C'est la seule fête qui ne semble point se rapporter à un phénomène naturel ; toutefois, comme elle atteint son apogée à la veille du 21 mars, il est probable que si l'on parvenait à la serrer de près, on y découvrirait une antique coutume de l'équinoxe de printemps ». Oui et non. La fête de l'équinoxe, c'est le *Khordād Sāl* ; le *Hamaspahmaēdha* est la « retraite préparatoire », et plus généralement la fête de liquidation d'année, où naturellement les morts jouent, comme dans toute l'Europe et ailleurs, un rôle important. Les auteurs postérieurs, qui ont attribué à chaque fête une part dans la commémoration de la Création, disent qu'en cette fête fut jadis créé l'homme ; mais il ne faut pas chercher sous cette affirmation de tradition ancienne. Sur les étymologies proposées pour *Hamaspahmaēdha(ya)* ainsi que sur le contenu de la fête, v. N. Söderblom, *les Fravashis*, pp. 5 et suiv. (Kern songeait, sans vraisemblance, au védique *açvamedha*).

méprisaient fort, nous n'avons presque pas d'information ; tout se passe comme si les Parsis « purs » avaient eu honte de cette fête et l'avaient escamotée ¹. Mais ici encore, les anciennes provinces mazdéennes passées aux religions occidentales sont plus instructives que l'Inde orthodoxe ; un véritable carnaval y est attesté, avec un nom inexplicable, mais commun : *Parkandan* (*Bargandan*) chez les Persans, *Pankardak* chez les Arméniens et chez les Grecs de l'Anatolie orientale. Vullers définit ces mots « bacchanalia ante ieiuni dies » ² ; plus exactement, c'est, chez les Musulmans, un carnaval qui a lieu juste avant le Ramazan (neuvième mois de l'année mahométane), soit le dernier, soit les derniers jours du mois Šaban ³. Il n'est point douteux qu'il s'agisse là d'un vieux souvenir mazdéen, puisque le témoignage est à la fois arménien ⁴ et persan, et que le nom comme la chose sont ignorés sur les autres terres musulmanes ; islamisme et christianisme, avec leurs calendriers particuliers, avec leurs notions de Ramazan et de Carême, ont seulement incliné dans des sens nouveaux et divergents l'antique réjouissance populaire, non sans lui laisser quelque chose de l'ancienne valeur. Qu'on lise, par exemple, l'analyse qu'a faite M. P. Carolidis de cette fête chez les chrétiens ⁵ ; selon cet auteur, ce ne serait que secondairement que

1. D. Menant, *op. cit.*, p. 110 : « Les livres sacrés n'attachent pas d'importance à cette fête, qui a été ajoutée au *Khordād Sāl* par les partisans des vacances ». Si l'explication est un peu légère, le sentiment est à retenir.

2. *Dictionnaire*, s. v. *Farcandin* (arm. *Parkendank*), avec une étymologie fantaisiste : de l'arabe *faradin* (duel de *farad*) « duae stellae lucidae in parte anteriori signi Ursae Minoris ».

3. J. Th. Zenker, *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1886, s. v. *bargandan* et *barkandan* ; Johnson, *Dictionary persian, arabic and english*, London, 1852, s. v. *barkandan* et *barkadan*.

4. Les Grecs ont simplement emprunté le mot aux Arméniens, comme il est arrivé pour d'autres fêtes : Βαρτουβίρα(α)...

5. *Bemerkungen...*, pp. 174 et suiv. M. Carolidis donne les formes suivantes en usage dans les langues populaires (arménienne et grecque) de l'Anatolie : *pankardak*, *penkerdek*, *penkurdek* ; la forme *pareghendan* (faussement transcrite *parkendank* dans le *Dictionnaire* de Vullers ; cf. *Dict. des Mékhitaristes*, Venise, 1836, s. v.) vient d'une étymologie « savante » (*pare* « bon » et *ghendan* « être, état »). L'étymologie que Carolidis (pp. 175-176) substitue à celle-là et à celle de Vullers (v. ci-dessus, n. 2), ne vaut certainement pas mieux : le *parkandak* serait la fête des « Fosses », des « Tombes » (cf. persan فر کند « canalis, fossa, lit de torrent... » ; arm. *khandem* « graben, vergraben »). P. 176, avec raison sans doute, Carolidis rapproche les Ἀνθεστήρια athéniennes. Quant aux

le *Pankardak* (*Farcandan* de Vullers) est une fête « joyeuse » : « Dans l'est de l'Asie Mineure tout au moins, aussi bien chez les Grecs que chez les Arméniens, le *Pankardak* est accompagné d'une fête des morts ; lui-même est proprement une fête des morts, et son aspect joyeux vient de conceptions, liées à l'idée de la mort et au souvenir des morts, mais relatives à l'essence générale de la vie, ainsi que de la nécessité où l'on se sent d'adoucir ces sombres pensées et souvenirs en goûtant aux côtés gais de la vie ¹. Et puis, lors de la fête, l'idée dominante dans le peuple est que, pendant ces jours, les vivants se réunissent avec les âmes de leurs parents défunts, et c'est peut-être là encore une raison d'être des bacchanales, jointes aux fêtes des morts ; mais l'origine et le fondement essentiel de telles bacchanales est bien plutôt à chercher toujours dans la joie que procure le renouveau de la nature. Tant dans l'église grecque-orientale que dans l'église nationale arménienne, il n'y a pas *un*, mais *cinq Pankardak* (Ἀπόκρεω, *abstinentia a carne*, ou plutôt τέλος κρεωφαγίας), liés à autant de grandes fêtes des morts (τῶν ψυχῶν), au cours desquelles des κόλ(λ)υβὰ ou πρόσφορα ² sont offerts aux morts de l'Église, pour le bien des âmes. » Et M. Carolidis ajoute ³ : « Les fêtes des morts sont toujours célébrées la veille de l'Ἀπόκρεω ou du *Pankardak* ; des prières sont lues et chantées sur les tombes, d'autres rites sont célébrés, et aussi des festins, censément préparés pour les âmes, mais en réalité pour les pauvres ⁴ ». En dépit des changements dus à la nature et au rythme du christianisme oriental (multiplication des « carêmes », etc. . . .), le vieux sens transparait : il s'agit d'une fête des morts complétée par des réjouissances populaires. Nous ne suivons pas M. Carolidis quand il recherche lequel est antérieur, « essentiel », de la tristesse ou du plaisir, de la fête des morts ou des ébats des vivants ; il y a, dans son explication, du vrai et du naïf. L'important, pour nous, est le fait même de cette juxtaposition étroite, de cette succession rapide ⁵.

Φουρδῖγα-Pordigham, nous en savons trop peu pour en parler. Sur les *Purim* et leur origine au moins en partie persane, v. Carolidis, *op. cit.*, pp. 165 et suiv., et plus haut, p. 59 et n. 3.

1. Je traduis littéralement l'allemand de M. Carolidis. . . .

2. Pains ronds sur lesquels sont gravées soit les lettres Ι. Σ., soit une croix.

3. *Ibid.*, p. 175, n. 2.

4. Autre forme évidente de *koljada*.

5. Cf. plus haut, ch. I, sect. IX, « Les Bêtes et les Morts », pp. 44 et suiv.

Ainsi nous sommes un peu informés sur les réjouissances qui, dans l'ancien mazdéisme, au Petit Jour de l'An, délassaient les vivants de leur période de retraite et de fête des morts.

II. — LES MYTHES DE CHANGEMENT D'ANNÉE.

Sur les mythes qui accompagnaient cette longue festività, nous sommes beaucoup mieux renseignés, et dès une époque ancienne. Mais il s'est produit un phénomène curieux, facilement explicable quand on songe aux codifications successives que la religion iranienne a subies avant de nous être attestée : tout se passe comme si le *Khordad Sāl* (6^e jour du 1^{er} mois) avait concentré sur lui, grâce à sa sainteté particulière et grâce à la faveur des prêtres, les légendes de la période entière dont il n'était, légitimement, que la conclusion, — et sans doute bien d'autres légendes. En effet ce jour très saint a été l'objet de véritables monographies mythologiques de la part des savants mazdéens, et nous possédons à plusieurs exemplaires, en pehlvi et en persan, la liste des hauts faits que la tradition y situait ¹. La liste est longue, si longue qu'on est sûr d'avance qu'elle a été artificiellement grossie. Par exemple tous les grands événements de la religion officielle y figurent : la création du monde ²,

1. Anquetil du Perron, *loc. cit.*, citait déjà en note plusieurs de ces listes : « *Vieux Rivaēt*, fol. 252 ; *id.*, fol. 86 verso, 87 et *Furhang Berhantakē* ». M. Blochet dans son *Catalogue des Manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale*, t. I, p. 168, cite la liste du *Vieux Rivaēt* d'Anquetil du Perron, sous le n° 202, 7° ; c'est la traduction en persan des « Ephémérides du jour Khordad du mois Farvartin » (*Mātīgān-i Māh Fravartīn rōj Xūrdat*) contenus dans un manuscrit pehlvi (n° 207, 5° de Blochet, *op. cit.*, p. 174). Il existe une traduction anglaise faite sur le pehlvi : Dastoor Kaikhosroes Jāmasp Asānā, *the day Khordad of the month Farvardin commonly called Khorddāsāl*, Cama Memorial volume, 1901. Pour ma part, je ne connais une de ces listes que par le long extrait qu'en donne West, en note du ch. LII du *Sad Dar* (*Pahlavi Texts*, III = *SBE.*, XXIV, p. 314, n. 1). C'est de cette liste qu'il est fait état dans les énumérations qui suivent, — sauf référence spéciale, car les textes pehlvis ajoutent librement au tableau classique, suivant les occasions, les exploits qui leur semblent notoires.

2. Toujours à l'origine du monde, la grande offensive d'*Aharman* contre la Vie de la jeune Création est située au jour *Aūharmazd* du mois *Fravardīn* (= 1^{er} du 1^{er} mois), *Bund.*, III, 12 et suiv., *Sélections de Zād-sparam* II, 1 et suiv. (West, *Publ. T.*, I = *SBE.*, V, pp. 17 et suiv. ; 161 et suiv.) ; cf. les raisons que j'ai données ailleurs de considérer le récit iranien de la Création et des batailles qui sui-

l'apparition du premier couple humain ¹, la révélation de la religion à *Zoroastre*, la conversion de *Kōi-Vīstasp* au mazdéisme, et même, par anticipation, la future résurrection des morts qu'on s'attendrait plutôt à voir fixée aux dix derniers jours de l'année, puisque c'est déjà dans cette période que les morts reviennent visiter les vivants. Mais en dehors de ces événements proprement théologiques, il y a un fonds de mythes dont le lien avec les fêtes du renouvellement de l'année est moins artificiel et plus ancien; seulement, au premier regard, ces mythes se répartissent en deux groupes, d'esprit et de matière fort différents: les uns, nettement « ambrosiens » (*khordādiens*, si l'on peut dire), sont tout à fait à leur place; mais les autres, nettement « carnavalesques », devraient se situer au moins six jours plus tôt, à la fin exacte de l'année mourante plutôt qu'au début retardé de l'année nouvelle ². Il semble difficile de ne pas songer ici au « Petit *No-Rouz* » qui, tout en étant le seul véritable Jour de l'An, a été éclipsé, effacé par le « Grand *No-Rouz* ». Ce Petit *No-Rouz*, les livres sacrés l'ignorent presque, et il n'est plus cité par les docteurs parsis qu'avec mépris. J'ai proposé ³ d'expliquer cette anomalie par un effort volontaire des prêtres, s'appliquant à substituer à une fête populaire pré-mazdéenne une fête à eux, chargée de toutes les commémorations traditionnelles, augmentées de commémorations purement théologiques. Toutes les Églises ont pratiqué cette politique ⁴. Et cette

virent comme le développement théologique des vieux mythes printaniers de la Non-Mort, *le Festin d'Immortalité*, pp. 66-80; cf. *les Fleurs Haurot-Maurot*..., p. 53, n. 3, et p. 54. Les textes cités plus haut, du *Bundahišn* et des *Sélections de Zād-spāram*, que j'avais négligés jusqu'à présent, me semblent d'un grand poids.

1. Cf. la tradition qui explique la fête des dix derniers jours de l'année comme une commémoration de la Création de l'homme (v. ci-dessus, p. 61, n. 4), rapportée ici au Grand *No-Rouz*: on entrevoit la concurrence de deux traditions.

2. On verra, dans le détail, des flottements caractéristiques entre les diverses traditions: notamment pour la scène essentielle de l'institution du *No-Rouz* par *Jemsīd*, v. ci-dessous, p. 68.

3. *Les Fleurs Haurot-Maurot*..., pp. 52-53.

4. Cette politique est parfois ingénument avouée. Par exemple la concentration (et la « transfiguration ») des rites païens de *février* sur une fête de saint Pierre: « Fuit consuetudo ueterum ethnicorum, ut singulis annis mense februario certo quopiam die epulas ad parentum suorum tumulos apponerent, quas nocte daemones consumeabant, cum inde non minus falso quam ridicule animae refici credebantur. Putabant enim huius modi epulas ab animabus circa tumulos erran-

Le problème des Centaures.

explication, à laquelle je ne tiens pas outre mesure, rend du moins facilement compte de la juxtaposition, en un seul jour rituel, de deux séries fort distinctes de mythes.

J'ai étudié ailleurs la série « ambrosienne » de ces mythes : c'est *Yim* « sauvant le monde de la mort et de la décadence »¹ ; c'est la victoire de *Pešyotanu* sur *Frašyak*, victoire marquée par la reprise des eaux volées et par l'apparition de la déesse *Spendarmat* sous les traits d'une lumineuse jeune fille qui répond aux questions des assistants² ; ce sont enfin certaines parties de l'histoire complexe d'*Azdahak* : à la fin des temps, *Yim* le tuera au jour *Khordād*³ ; dans le passé, c'est au jour *Khordād* que *Ferīdun* a commencé contre lui la guerre vengeresse⁴ ; et j'ai montré comment, dans l'histoire d'*Azdahak*, l'apparition et le baiser fatal du diable-mignon, puis l'intervention des cuisiniers merveilleux *Armail-Karmañl* sauvant quotidiennement les hommes de la mort et leur enseignant l'élevage

tibus absumi. Haec autem consuetudo atque huius modi falsae opinionis error a christianis vix exstirpari potuit. Quod quidem cum uiri sancti animaduertissent ac penitus illam consuetudinem extinguere uoluissent, instituerunt festum de cathedra S. Petri tam de illa quae fuit Romae quam quae Antiochae, idque illo die, quo abominanda illa ab ethnicis fiebant, ut solemni hoc festo prauae illius consuetudinis festum omnino extingueretur. Unde etiam ab illis epulis festum hoc appellatum est B. Petri Epularum », dans *Diuinorum officiorum ac eorundem rationum explicatio* (1165), cap. LXXXIII. C'est une procédure analogue que nous soupçonnons dans le mazdéisme : ne pouvant déraciner toute la tradition populaire, l'Église aurait, pour faire la part du feu, choisi, orné et surtout « sanctifié » le *Grand No-Rouz*.

1. West, *SBE.*, XXIV, p. 314, n. 1.

2. West, *Pahl. Texts*, V (*SBE.*, XLVII), pp. 134-135. C'est, je crois, le correspondant mythique d'un scénario de « bonne aventure » qui se pratique encore en Arménie lors de la même fête, et qui dérive d'un prototype indo-européen largement attesté, v. *les fleurs Haurot-Maurot*..., pp. 51-56.

3. West, *SBE.*, XXIV, p. 314, n. 1.

4. *Šāh-Nameh*, V (*Zohak*), v. 295 (éd. et trad. Mohl) : « Il (Féridoun) se mit en marche plein de joie au jour *Khordād* (چَورْدَاد) sous une bonne étoile et avec des augures qui remplissaient le monde de lumière. » On n'oubliera pas que le *Khordād-Sāl*, tel par ex. que le définissent les *Sad Dar*, est une fête de présages ; les étoiles sont censées descendre dans un philtre, dit la tradition arménienne correspondante ; cf. le rôle des étoiles dans la légende musulmane de *Hārūt-Mārūt*. — Quand on dit « jour *Khordād* » sans préciser de mois, il s'agit du Grand jour *Khordād* annuel (du 1^{er} mois) : cf. *Nīrangistān*, II, VI, append. B n° 4, p. 224 de la trad. de Sohrab Jamshedjee Bulsara (1915, Bombay), « with regard to the *KHVARDAT* day... ».

des troupeaux, ne sont peut-être qu'une forme locale (kurde ?) des légendes ambrosiennes des deux archanges nourriciers *Khordād-Amerdād* (Iran propre), *Hārūt-Mārūt* (monde arabe) ¹. Toutes ces légendes, sous forme cosmogonique ou sous forme romanesque, nous maintiennent dans le cercle des mythes qu'on trouve, chez la plupart des peuples indo-européens, liés à la fois à l'Immortalité et au début du Printemps : querelles entre dieux et démons (ou hommes) pour la possession de la Non-Mort (généralement sous forme de nourriture et de boisson); envoi par les dieux chez les démons d'une Fausse Fiancée (soit mannequin merveilleux comme *Pandore*, soit être masculin déguisé en femme comme *Viṣṇu* dans les légendes hindoues de l'*amṛta*); enfin supplice d'un démon particulièrement compromis dans les querelles pour la Non-Mort.

Le personnage d'*Azdahak-Zohak* et ses abondantes légendes font d'ailleurs la liaison entre le groupe « ambrosien » et le groupe « carnavalesque ». Car avant la catastrophe finale, commencée au jour *Khordād* et consommée six mois plus tard au jour *Mihrgān*, ce roi mène d'abord un règne fantastique, entouré de *dev* aux visages monstrueux, dans un palais que connaît déjà l'Avesta, dont Firdousi décrit les secrets magiques, et qui s'appelle « le palais de la Cigogne » ²; lui-même traverse l'histoire orné aux épaules de deux tronçons de serpents cannibales nés du baiser d'*Ahriman* ³: forme plus populaire (on dirait une sorte de monstruosité postiche) de l'expression courante dans l'Avesta : « *Aži Dahāka* aux trois têtes », ou « aux trois gueules », équivalent du *Vṛtra triçiras* de l'Inde védique ⁴.

Mais le *Khordād Sāl* a été enrichi de légendes plus nettement

1. *Les fleurs Haurot-Maurot*..., pp. 61-63. Le principal texte est, avec le *Šāh-Nameh*, l'*Histoire des Rois de Perse* de Al Tha'ālībī, trad. Zotenberg, 1900, pp. 19-26.

2. *Rām Yašt*, 19 (Darmesteter, *Z.A.*, II = *SBE.*, XXIII, p. 253), et n. 3 de Darmesteter; avest. *Kvirinta*, persan کورنت.

3. Outre Firdousi et Al Tha'ālībī. v. *Chronique* de Tabari, trad. Zotenberg, t. I (1867), ch. XLII, pp. 115-119, et *Livre de la Création et de l'Histoire* de Abou Zéid, trad. Cl. Huart, t. III, pp. 147-148.

4. *Goš Yašt*, 14; *Zamyād Yašt*, 37; *Ābān Yašt*, 29; *Rām Yašt*, 19 (*SBE.*, XXIII, pp. 113, 294, 60 et 253). Les deux premiers textes ajoutent : « aux six yeux, aux mille sens ». Sur *Aži Dahāka*. cf. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, § 91-95.

carnavalesques, relatives aux prédécesseurs d'*Azdahāk* : c'est le roi *Takhmurōp* obligeant, à cette fête ¹, le démon *Ahriman* à devenir son cheval, — un cheval qui finira par le dévorer et du ventre de qui *Yim*, frère de *Takhmurōp*, retirera par ruse le cadavre ². C'est surtout le roi *Yim* lui-même établissant les rites du Nouvel An qui, chez les Parsis de l'Inde, porte encore son nom, *Ĵamšed Naorož* ³ ; ni la fête, ni la scène légendaire d'institution n'ont rien d'ambrosien ; bien mieux, si les *Rivāyat* pehlvis et persans rapportent cet événement au *Khordād-Sāl*, des textes aussi importants que le *Šāh-Nameh* ou que l'*Histoire* de Al Tha'alibī le reportent au *Petit No-Rouz*, au 1^{er} du 1^{er} mois, affirmant que la fête s'y pratique encore de leur temps : ainsi se trouve directement attesté ce que nous pressentions plus haut, c'est-à-dire le grossissement artificiel du capital mythique du *Grand No-Rouz* aux dépens du patrimoine populaire du *Petit*. Voici la scène d'institution, d'après Al Tha'alibī ⁴, qui représente une tradition aussi bonne que celle de Firdousi : « *Djēm* fit construire un char d'ivoire et de bois de teck et le couvrit de brocart ⁵ ; après y être monté, il ordonna aux démons de le porter sur leurs épaules dans la région qui est entre le ciel et la terre. Il voyagea ainsi dans l'air, de Dombāvend à Babylone, en un seul jour ⁶. Ce fut le jour Ormazd du mois de Farvardin, le premier jour du printemps qui est le début de l'année, le renouveau, où la terre ressuscite après son engourdissement. Les hommes dirent : c'est un jour nouveau, une heureuse fête, une puissance réelle, un

1. West, *SBE.*, XXIV, p. 314, n. 1.

2. D'ap. un *Rivāyat* persan, cf. West, *Pahl. T.*, III (*SBE.*, XXIV), p. 60, n. 4 (note à *Minōkhired*, XXVII, 32). Cf. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, §§ 137 et suiv. On imagine facilement, sous les mythes, un scénario de « faux Cheval », à la manière de nos mascarades modernes.

3. D. Menant, *les Parsis*, p. 111.

4. *Histoire des Rois de Perse*, éd. et trad. Zotenberg, 1900, pp. 13-14. Sur l'auteur, contemporain de Firdousi, et sur ses traditions et sources, en partie indépendantes de celles de Firdousi, v. l'Introduction, notamment pp. XIX, XXIII et suiv., et XXVII et suiv.

5. Il ne faut pas attacher d'importance à ces matières précieuses ; elles semblent ici rassemblées par simple souci d'assonance (en ج ل). Firdousi ne parle que d'un trône « digne d'un roi » où sont incrustées toutes sortes de pierres (Š. N., IV, v. 49, trad. Mohl).

6. Firdousi (IV, 50) dit seulement que le roi ordonna aux *dev* de soulever le trône et de le porter vers la voûte du ciel : ascension, non voyage.

roi extraordinaire! Et ils firent de ce jour, qu'ils appelèrent *Naurōz* (« nouveau jour ») leur fête principale, louèrent Dieu d'avoir fait parvenir leur roi à un tel degré de grandeur et de puissance, et lui rendirent grâces de tout ce qu'il leur avait accordé, par la bonne fortune de ce roi, et sous l'ombre de son gouvernement, en fait d'aisance, de bien-être, de sécurité et de richesses. Ils célèbrent la fête fortunée en mangeant et en buvant, en faisant résonner les instruments de musique et en se livrant entièrement aux divertissements et aux plaisirs ¹ ». Le mythe est clair : nous connaissons encore dans nos campagnes, lors des réjouissances dégénérées de fin d'hiver ou de fin d'année, ces personnages, ces héros de Carnaval portés en triomphe sur des chars attelés à des « démons » animaux ². L'aventure finit en général piteusement : le char se renverse, ou les « démons » se dérobent, s'emballent, tout comme le Cheval tchèque désarçonne parfois son cavalier ³. Cette fin même ne manque pas à l'histoire de *Yim* : « Lorsque *Djēm* fut parvenu à l'apogée de sa puissance, continue Al 'Tha'alibi ⁴, . . . il devint hautain et présomptueux, il fut plein d'orgueil et de morgue, altier et impérieux, et il dit : Je suis votre maître suprême ! Il se refusa de rendre hommage à Dieu et arriva à s'attribuer la divinité. Alors sa flamme ne tarda pas à s'éteindre, son coursier tomba, sa puissance

1. Cf. Firdousi, IV, 52 et suiv. (Mohl) : « Les hommes s'assemblèrent autour de son trône, étonnés de sa haute fortune ; ils versèrent sur lui des bijoux, et donnèrent à ce jour le nom de *Neurouz* : c'était le jour de la Nouvelle Année, le premier du mois de Ferwerdin. En ce jour le corps se reposait de son travail, le cœur oubliait les haines. Les grands, dans leur joie, préparèrent une fête, ils demandèrent du vin, des coupes et des chanteurs ; et cette glorieuse fête s'est conservée de ce temps jusqu'à nous, en souvenir du roi ». Albiruni, *Chronology of ancient Nations* (trad. Sachau, 1879), pp. 200 et suiv., signale cette forme classique de la légende, mais en consigne une autre, plus carnavalesque encore et moins merveilleuse : *Jam*, pour entrer en Azerbeïdjan, s'installe sur un trône d'or que des hommes traînent avec leurs cous ; en voyant les rayons de soleil tomber sur le roi, le peuple lui rend hommage et, plein de joie, déclare ce jour férié. Enfin, une autre ascension céleste d'un roi est rapportée au Grand *No-Rouz* : celle de *Kai-Khusrau*, Albiruni, *ibid.*

2. V. ci-dessus, p. 26 (la *posla* tchèque, le *ruso* des Slaves du Sud...). On comparera aussi à ces scénarios l'aventure de *Takhmurōp*, qui finit non moins piteusement.

3. V. ci-dessus, p. 21.

4. *Op. cit.*, p. 16.

s'écroula...¹ », — en attendant, suivant une légende déjà avestique, la scie de *Dahhāk*².

*
**

Or, dans la liste des faits commémorés par le *Grand No-Rouž*, liste où ce qui n'est pas ambrosien est carnavalesque, on nous dit que *c'est en ce jour que Sâm le Narimânien tua le démon Gandarēpak*³. La forme est étrange, et West l'accompagne d'un point d'interrogation. Mais quelle que doive être la lecture exacte, il est clair qu'il s'agit du vieux démon avestique *Gandarva*, dont le nom, en pehlvi et en moyen persan, a subi beaucoup de mésaventures.

III. — GANDAREP ET YIM, KNDRV ET ZOHAK.

Gandarēpak est donc un génie du Nouvel An. Cette déclaration si nette des *Rivāyat* n'est pas surprenante : la même conclusion ressort du parentage et de l'entourage du démon.

Son père, suivant un texte pehlvi, est *Yim*⁴ dont le lien avec le *No-Rouž* est solide puisqu'après avoir, dans sa vie terrestre, fondé la fête de ce jour et sauvé en ce jour le monde de la mort, c'est encore en ce jour qu'à la fin des siècles il tuera le monstre carnavalesque *Azdahāk*⁵. Bien mieux : *Gandarep* est né pendant que le-

1. Nous rencontrerons plus tard (pp. 114 et 123) des légendes hindoues de changement d'année tout à fait semblables ; p. ex. celle de l'institution même de la fête de fin d'année par *Indra*, par *Uparicara*...

2. Dans l'*Avesta*, *Zamyād Yašt*, 46, c'est son propre frère *Spityura* qui scie *Yima* ; dans le *Bundahišn*, XXXI, 3, *Spītiur* aide *Dahāk* à scier *Yim* ; dans les textes postérieurs, c'est *Zohak* seul qui scie *Jemšid*.

3. West, *SBE.*, XXIV, p. 314, n. 1.

4. Il s'agit d'une très vieille tradition, puisque l'Inde rattache de même *Gandharva* au couple *Yama-Yamī* ; mais dans l'Inde, le rapport est inverse : *Gandharva* est le père (*RV.*, X, 10, 4).

5. Les liens de *Yim* avec le *No-Rouž* ont été, semble-t-il, multipliés *ad libitum*. Dans le seul Albiruni, *Chronology of ancient Nations* (trad. Sachau, p. 200-203), et en dehors des faits déjà signalés, on trouve les suivants : le *No-Rouž* commémore l'expédition de *Jam* chez *Iblis* ; c'est au *No-Rouž* que *Jam* fit détruire les vieux temples et construire les nouveaux, qu'il fit ouvrir les premiers canaux, qu'il établit les diverses sortes de mesures ; si les hommes s'offrent les uns aux

dit *Azdahāk* menait son règne de mascarade et que *Yim*, déchu du sien, fugitif, vivait dans la retraite ; et il est né en même temps que d'autres monstres, que l'Ours et que le Singe. Le texte — un *Rivāyat* pehlvi écrit en excellente langue et sans nul doute bien plus ancien que le manuscrit où on le lit ¹ — donne le récit suivant : « Quand la Gloire Royale se fut éloignée de lui, il (*Yim*) alla avec sa sœur *Yimak* au bord de l'Océan, pour échapper aux gens, démons et sorciers de l'assemblée de *Dahāk*. Ils furent cherchés par ceux de l'enfer et ne furent pas vus, et d'autres les cherchèrent parmi l'humanité, l'eau, la terre, le bétail, parmi les arbres, et dans les montagnes et dans les villes ; mais ils restèrent invisibles. Alors *Aharman* cria ainsi : Je pense que *Yim* voyage aux bornes de l'Océan ! — Et un démon et une sorcière, qui étaient parmi eux, dirent : Nous allons chercher *Yim* ! Et ils se précipitèrent, et quand ils arrivèrent à ces bornes où était *Yim*, aux bornes où était l'eau de *Tir* ², *Yim* dit : Qui êtes-vous ? — Et ils dirent : Nous sommes ceux qui sont tout comme toi, qui fuient des mains des démons ; nous aussi avons fui les démons et sommes seuls ; donne-moi ta sœur en mariage et moi, de mon côté, je te donnerai celle-ci. — Et *Yim*, en conséquence, ne distinguant pas les démons de l'humanité, prit la sorcière pour femme et donna sa sœur pour femme au démon. De *Yim* et de cette sorcière naquirent l'Ours, le Singe, *Gandarep* et *Gōsūbar* ³ ; et de *Yimak* et du démon naquirent la Tortue, le Chat, le Faucon, la Grenouille, le Charançon et bien d'autres créatures nuisibles. »

D'un démon de Carnaval, une telle parenté animale n'est pas pour

autres du sucre au *No-Rouž* (comme d'ailleurs au *Mihragān*), c'est parce que le sucre a été découvert sous le règne de *Jam*. Il s'agit bien, vraiment, d'un « Roi de *No-Rouž* ».

1. Il s'agit d'un *Rivāyat* qui précède dans plusieurs manuscrits le *Dādistan-i Dinik* ; il y est traité, entre autres choses, de l'épineuse question des mariages entre frères et sœurs, et c'est à ce propos qu'est racontée l'histoire de *Yim* et de *Yimak*. Le texte est traduit dans West, *Pahl. T.*, II (*SBE.*, XVIII), pp. 418 et suiv.

2. Faute, évidemment, pour *Tištār* (West, *loc. cit.*, p. 418, n. 3).

3. « Non identifié et de lecture par conséquent incertaine », dit West, *loc. cit.*, p. 419, n. 2. Ne serait-ce pas une faute de graphie pour *Srōbar*, *Srōvbar*, nom pehlvi du démon *Srvara* qui, dans toutes les listes d'exploits de *Kərəsāspa* ou de *Sām*, est régulièrement tué aussitôt avant *Gandarva-Gandarep*, et qui présente avec ce dernier des analogies souvent remarquées ?

nous surprendre ; d'autre part, ce texte rappelle un passage du *Bundahišn* où aucun nom propre n'est malheureusement donné, et où l'aventure est historicisée ¹ : « Pendant le règne d'*Az-i-Dahāk*, une jeune femme eut accès près d'un démon, et un jeune homme près d'une sorcière (*parik*), et, se voyant, ils eurent des rapports ; grâce à ces rapports naquirent les *Nègres* à peau noire que *Ferīdun* chassa, mais qui revinrent avec les *Arabes* et se répandirent sur tout l'Iran ». Il s'agit, bien sûr, du même événement que dans le *Rivāyat* précédemment cité ; mais au lieu des Ours, Singe, *Gandarep* et autres monstres ou animaux, nous voyons paraître les « *Nègres* » unis aux *Arabes*, c'est-à-dire les ennemis abhorrés des derniers mazdéens. Cela achève de situer *Gandarep* : dans les mascarades européennes, le masque n'est pas toujours le Cheval, l'Ours, le *Turoi*, ni même le Diable ; il est souvent le Maure, ou l'Arabe, ou le Juif, c'est-à-dire l'ennemi ethnique ². — Bref, le moment mythique de la naissance de *Gandarep*, son père *Yim*, ses frères l'Ours, le Singe, son doublet le *Nègre* compagnon de l'*Arabe*, tout nous indique que ce personnage doit s'expliquer par (et pour) les rites, soit officiels, soit plutôt populaires, qui marquaient la liquidation complète de l'année.

Enfin le *Šāh Nameh* apporte une confirmation indépendante. Mais pour en saisir la portée, il faut songer au lointain passé du calendrier mazdéen. L'histoire d'*Azdahāk*, dont nous avons vu plusieurs fragments (deux sûrement, peut-être trois) figurer dans la mythologie du *Khordād Sāl*, trouve son centre traditionnel, six mois plus tard, au *Mihragān*, dans le mois *Mihr*. Sur ce point, les textes sont unanimes : si, dans l'avenir, le duel *Azdahāk*-*Yim* doit avoir lieu au jour *Khordād*, si c'est au jour *Khordād* que *Ferīdun* a commencé son expédition contre *Azdahāk*, en revanche c'est au 1^{er} jour du mois *Mihr* que le même *Ferīdun* a pris possession du palais, de la couronne et des femmes d'*Azdahāk*, et il a marqué ce début de règne par une grande fête, célébrée dès lors chaque année,

1. *Bundah.*, XXIII, 2 (West, *Pahl. T.*, I = *SBE.*, V, p. 87).

2. V. ci-dessus, p. 44. Dès l'Avesta, *Aži Dahāka* lui-même semble identifié avec les Assyriens, ennemis des Aryens, puisque sa capitale est *Bavri* (Babylone), *Ābān Yast*, 29. Plus tard, chez les écrivains musulmans, sa patrie est fort reculée : dans l'*Histoire* de Al Tha'ālibī, il est *Ḍahḥāk* « l'Himyarite ».

sous le nom de *Mihragān*, par des réjouissances et par un grand bûcher ¹. La matière de l'histoire d'*Azdahak* est ainsi répartie entre les deux « pôles rituels » de l'année, équinoxe de printemps et (approximativement) équinoxe d'automne. Cet écartèlement des thèmes mythiques d'un même ensemble s'explique bien si l'on considère la démonstration de J. Marquart : le MIHRAGAN, en certains temps et lieux, notamment dans le calendrier de Darius, a été le commencement de l'année ². La fête printanière d'*Amərātāt-Haurvātāt* qui, dans le calendrier avestique (et sans doute dans certains calendriers nationaux archaïques) marquait le début de l'année, a cédé cette dignité, dans d'autres cas, à la fête de *Mithra* ³. Bref l'Iran a connu (au moins !) deux jours de l'an, et c'est justement entre eux que se trouve partagée l'histoire du roi de mascarade *Azdahak*. Cela dit, revenons au *Šāh Nameh*.

1. *Šāh Nameh*, VI (*Ferīdūn*), 1-4 (éd. Mohl), où il est dit que le mois Mihr rappelle encore le souvenir du héros. Al Tha'alibi (éd. Zotenberg, pp. 35-36) situe la défaite de *Dahhāk* par *Afridoūn* au jour Mihr (et non au premier) du mois Mihr ; la fête du *mihrdjan* commémore cet événement ; Al Tha'alibi décrit la fête très sommairement, en termes vagues.

2. J. Marquart, *Philologus*, 1905, *Supplementband*, X, *die Namen der Magier*, VI : *die Chronologie des Kambyes und der Lügenkönige, und der altpersische Kalender* ; on trouvera, pp. 132-136, une analyse de la fête du *Mihragān* considérée comme « fête de Nouvel An ». Cette démonstration semble acquise : v. Louis H. Gray, dans l'*Encyclopaedia of Rel. and Ethics* de Hastings, s. v. *Festivals and Fasts (Iranian)*, t. V, pp. 874-5. L'année des inscriptions de Béhistoun commençait au mois *Bāgayadī* (*Beh.*, I, 55, 67), où *Bāga*-désigne sûrement *Mithra*-. Je considère comme important qu'on trouve ici chez Firdousi, et chez lui seul, l'ordinaire démon de la fête printanière de Nouvel An rattaché au Nouvel An automnal des Perses : en marge de l'Avesta, la Perse avait sauvé ce lambeau de sa tradition. — Il y aura lieu de revoir de près, de notre point de vue, les légendes mêlées à l'histoire de l'avènement de Darius : les oreilles coupées du faux roi, l'intervention des chevaux dans la désignation du roi, etc. . . offrent des analogies curieuses avec des faits que nous rencontrerons au cours de ce livre. J. Marquart a sûrement raison de dire que Darius s'est senti un nouveau *Thraetaona* : les historiens ont suivi docilement la prétention du prince. Quant à la fameuse « magophonie », elle n'a pas plus de titres à figurer dans l'histoire que les massacres de Nouvel An du roman d'Esther. Nous laissons de côté cette forme des mythes de changement d'année, parce qu'elle nous entraînerait à trop de discussions sans beaucoup éclairer l'ensemble du système.

3. La fête de *Mithra*, le *Mihragān*, *Mihrjan* etc... n'est d'ailleurs point lié indissolublement au début de l'automne : dans le calendrier archaïque des montagnards géorgiens, *Mirqan* signifie « mars ».

On a noté depuis longtemps l'absence dans ce poème, entre autres exploits traditionnels de *Sām*, du meurtre de l'ancien *Gandarva*. Et Firdousi n'est pas seul en son silence : toute la tradition d'époque musulmane, Tabari, Al Tha'alibi, ignorent également la bataille en question. Cependant *Gandarva* n'est pas absent du *Šāh Nameh* ¹ : tout le monde, ou presque ², est d'accord pour reconnaître le monstre avestique dans le propre ministre de *Zohak*, کندرو, c'est-à-dire, sans voyelles, *Kndrv* (ou *Gndrv*). La vocalisation du mot est incertaine, ou du moins celle que suggère Firdousi (*Kundrav*) n'est appuyée que sur un jeu de mots étymologique assez pauvre ³. Mais le nom nous intéresse moins que les circonstances où il paraît : *précisément au jour d'institution de la fête du Mihragān, et pour l'institution de cette fête*. Le règne de *Zohak* va finir ; le monstre lui-même est loin, vers l'orient. Le héros destiné à le terrasser, *Ferīdūn*, est parti au jour *Khordād* avec son armée, et, aidé de ses sortilèges magiques, a occupé le palais de *Zohak*, ce palais que la tradition avestique nomme « le palais de la Cigogne ».

1. *Šāh Nameh*, V (*Zohak*), v. 405 (Mohl). Nous ne parlons pas ici de l'ingénieuse mais hypothétique correction de R. v. Stackelberg, *Persische Miscellen*, 2 : *die Gandarewasage im Šāh-Nāmeḥ* (*Idg. Forsch.*, IV, 1894, pp. 149 et suiv.) qui rattacherait à la légende de *Gandarva* les v. 3045 et suiv. du poème de Firdousi. Spiegel, *Arische Studien*, I, 122 et suiv., et *Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen*, II, pp. 339 et suiv., avait ouvert la voie. Même si la correction était à retenir, d'ailleurs, elle n'enseignerait rien de nouveau sur le monstre, ni sur le meurtre. Le même R. v. Stackelberg, *Bemerkungen zur persischen Sagengeschichte* (*WZfKM.*, XII, 1898, pp. 239 et suiv.), a aussi recherché *Gandarva* dans le nom d'une montagne qui se trouve citée dans le *Bundahišn*, XXII, 3 (cf. XII, 24). Il est en effet curieux que sur ce mont *Kōndrāsp* soit placé un lac *Sō(v)bur* (cf. le démon *Srvara*, *Srōbar*, toujours associé à *Gandarva*). Mais n'est-il pas cependant plus sage de continuer à voir là le mont avestique *Kadrva-aspa* (*Zamyād Yašt*, 6 ; cf. Darmesteter, *Z.A.*, II = *SBE.*, XXIII, p. 230, n. 2), — d'autant plus que dans le texte avestique, le mont *Kadrvāspa* est immédiatement rapproché d'un mont *Spantōdāta*, comme dans le *Bundah.*, XII, 23-24, le mont *Kōndrāsp* est joint au mont *Spendyād* ?

2. Réserve dans Spiegel, *die arische Periode*. . . p. 224, note, mais fondée sur l'étymologie plus que suspecte fournie par Firdousi lui-même.

3. V. Vullers, *Dictionn.*, s. v. — Le jeu de mots porte simplement sur la forme verbale کندی *kundī* « il faisait » qui n'intervient pourtant que comme le plus terne des auxiliaires dans l'expression کام کردن. Cependant la forme de Théodore bar Khoni, que nous verrons plus tard, *Goundrap*, confirme dans une certaine mesure la lecture *Kundrav* (ou *Gundrav*). Mohl, dans sa traduction que nous allons citer, vocalise *Kenderev*.

Feridūn a massacré *dev* et magiciens, s'est installé sur le trône du monarque, ayant auprès de lui, toutes joyeuses, les deux favorites. « *Zohak*, dit le poète ¹, avait un homme de confiance, humble comme un esclave, et quand il quittait le pays, il lui confiait son trône, son trésor et son palais, car son maître admirait son vif attachement. Son nom était *Kenderev*, car il marchait d'un pas fier devant l'impur *Zohak*. *Kenderev* vint au palais en toute hâte et trouva dans la salle royale un nouveau maître de la couronne, tranquillement assis à la place d'honneur, comme un grand cyprès au-dessus duquel brille la lune... Il ne montra aucune émotion, il ne demanda pas d'explication de ce mystère et s'avança en prononçant des bénédictions et en saluant (le roi). Il rendit hommage à *Féridoun* en disant : Roi ! Puisse ta vie être aussi longue que la durée du temps ! Que ta possession du trône soit bénie et glorieuse ! Car tu es digne d'être le roi des rois. Que les sept zones de la terre t'obéissent ! Que ta tête s'élève plus haut que les nuages qui donnent la pluie ! — *Féridoun* lui ordonna de s'avancer et de lui dire tous ses secrets ; il lui ordonna de préparer tout ce qui était nécessaire pour une fête royale : Apporte du vin, amène des musiciens, remplis les coupes, apprête les tables ! Quiconque sait faire de la musique qui soit digne de moi, quiconque peut me faire plaisir dans une fête, amène-le moi. Prépare devant mon trône une assemblée comme il convient à ma fortune. — *Kenderev* ayant entendu ses paroles se mit à exécuter les ordres du nouveau maître. Il apporta du vin et en choisissant les chants fit de cette nuit une fête digne d'un roi. » A l'aube, *Kndrv* saute à cheval et court rapporter à *Zohak* ce qu'il a vu : c'est tout, il ne reparait plus, ni dans la bataille, ni dans le supplice.

Précisément parce que cette histoire de *Kndrv* est très différente de l'histoire ordinaire de *Gandarōva-Gandarep*, le témoignage est capital. Ce démon historicisé est le ministre du roi de mascarade ² qui remplit de ses folies et de ses malheurs les deux « Nouvel An », et son unique mission est d'organiser la grande fête de musique et de beuverie que donne le nouveau roi et qui — même là où elle n'est plus un « Nouvel An » mais un « Milieu d'Année » — reste la seconde grande réjouissance annuelle des Iraniens. Pour ne pas

1. *Šāh Nameh*, V (*Zohak*), v. 405 et suiv.

2. Et il « marche devant lui d'un pas fier » !

risquer de solliciter cette tradition tout à fait originale, que Firdousi est seul à représenter puisque son contemporain Al Tha'ālibi lui-même est silencieux ¹, bornons-nous à souligner ceci, qui est essentiel : *Gandarva* est un personnage de fête du Nouvel An, ailleurs victime, ici commissaire des réjouissances. Et cela se savait encore, sous une forme indépendante de l'Avesta et des succédanés de l'Avesta, dans le moyen âge musulman. Revenons maintenant à l'ordinaire aventure du monstre, rapportée au jour printanier de *Khordād*.

IV. — GANDARVA PARMI LES MONSTRES.

Le héros aux noms divers ² qui tue *Gandarva* n'accomplit cet exploit que parmi beaucoup d'autres. La liste, un peu incertaine vers la fin, s'ouvre constamment, aussi bien dans la tradition pehlieve que dans l'Avesta, par le meurtre du serpent *Srvara* (n° 1) et par celui de *Gandarva* (n° 2). Or dans ce contexte reviennent avec insistance des thèmes que nous pouvons appeler carnavalesques : *démon attaché à un char, démon attachant des dieux à son char, démon chevauché*.

L'Avesta lui-même, par une de ces erreurs ou par un de ces à-peu-près de mise en pages qui lui sont habituels, souligne l'importance de cette rencontre ; l'un des quatre passages où il mentionne *Gandarva* est bizarrement conçu : il s'agit d'abord d'un autre démon ; *Kərəsāspa*, offrant un sacrifice au dieu *Vāyu*, « lui demanda une récompense, disant : Accorde-moi, ô *Vāyu* qui agis hautement, de réussir à venger mon frère *Urvakhšaya* ! Que je puisse frapper *Hitāspa* et l'atteler à mon char ! » On attend la réponse favorable du dieu, et elle vient en effet, trois lignes plus loin ; mais entre la prière et la réplique s'est glissée une phrase de prose, une glose évidemment, malheureusement fort peu compréhensible, où est

1. Zotenberg, *op. cit.*, p. xxviii, note ce silence parmi les nombreux désaccords de détail entre Firdousi et Al Tha'ālibi.

2. *Kərəsāspa* dans l'Avesta et une partie de la littérature pehlieve. Dans l'Avesta il est parfois nommé *Sāma Kərəsāspa*, d'où le *Sām* de quelques textes pehlievis (*Bundah.*, XXIX, 7, 9...). L'Avesta l'appelle encore *Naremanau* ou *Nairimanau*, « au cœur viril », mot qui, cessant d'être compris, a fourni la généalogie bizarre du *Šāh Nameh* : *Sām* le « *Narimānien* », ou « issu de *Narimān* ».

affirmée l'existence du « *Gandarva* sous les eaux » ¹. Cette intercalation indique au moins qu'une intime parenté était sentie entre les deux monstres, *Gandarva* et le « démon attelé ».

Ailleurs, dans une liste complète mais sommaire des exploits du même héros ², on trouve signalé au passage le meurtre du « *Gandarva* au talon d'or qui se précipitait, mâchoires ouvertes, avide de détruire le monde vivant du bon principe ». Or cette liste se termine par le meurtre du démon *Snāvidhaka* (qui, chose curieuse, n'apparaît pas ailleurs), et c'est alors seulement que le texte se dilate, cesse d'être une rapide nomenclature : « *Snāvidhaka* tuait avec ses ongles ; il avait une main de pierre, il s'écria à la ronde : Je suis encore un enfant, je ne suis pas en âge ; si je peux grandir, je ferai de la terre une roue, je ferai du ciel un chariot, je ferai descendre l'Esprit Bon du lumineux *Garō-nmāna*, je ferai bondir l'Esprit Mauvais hors du morne enfer ; ils traîneront mon char, tous deux, le Bon et le Mauvais, à moins que *Kərəsāspa* au cœur viril ne me tue. » Par bonheur, *Kərəsāspa* vient à bout de cet émule démoniaque du fondateur du *No-Rouz* : « Sa vie s'en alla, son esprit s'évanouit. »

Enfin l'exploit qui figure régulièrement en tête de la liste, aussitôt avant le meurtre de *Gandarva*, est le meurtre du vénérable démon *Aži Srvara*. Or il se présente sous une forme voisine : *Kərəsāspa* saute en croupe, et chevauche le dos du monstrueux serpent pendant une demi-journée avant d'atteindre la tête et de la frapper avec sa massue ³.

Bref tout se passe comme si ces exploits avaient été conçus dans la forme d'un défilé monstrueux, où le héros chevauche un monstre,

1. *Rām Yašt*, 28. De ce passage, M. G. Hüsing conclut un peu légèrement à l'identité originelle de *Hitaaspa* et de *Gandarewa* : *die iranische Überlieferung und der arische System* (Mythol. Bibliothek, II, 2, p. 162). Il nous suffit de retenir de ce texte que les représentations des deux démons étaient parentes. Sur ce passage, cf. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, p. 215, n. 1.

2. *Zamyād Yašt*, 41-44.

3. Texte pehlvi trad. par West, *Pahl. T.*, II (SBE., XVIII), p. 374. Nous rencontrerons une raison sérieuse de maintenir la vieille équation *Srvara-Kerberos* (ch. IV, p. 159). M. Hüsing, *art. cit.*, pp. 153-154, confond volontairement *Aži Srvara* avec *Aži Duhāka*, et rapproche le groupement ordinaire *Srvara-Gandarva* de celui qui n'apparaît que dans Firdousi, *Zohak-Kundrav* : « Wird die Schlange König, dann kann der Vogel auch Kanzler werden ».

en attelle un autre à son char, en tue un troisième qui prétendait atteler d'autres êtres¹. C'est ce que nous voulons exprimer par le terme « carnavalesque », que justifient et la date du meurtre de *Gandarva*, et le précédent du roi *Yim* faisant porter son char par les démons pour instituer la fête du Jour de l'An² ; dans le premier chapitre d'ailleurs, nous avons consigné d'assez nombreuses variantes de semblables scènes, figurées par les paysans au cours des ébats de fin d'hiver ou de fin d'année, pour avoir le droit d'user de ce mot sans excessif anachronisme³. Modernes rites européens et vieux mythes iraniens sont parallèles. A propos de *Kərəsāspa* comme à propos de *Yim*, nous rappellerons spécialement les scènes de carnaval où s'unissent le déguisement en « Cheval » et le « Char » (*ruso* des Slaves du sud, *pošta* des Tchèques...) ; et devant le long *Srvara*, chevauché de queue en tête, nous rappellerons ces « Chevaux à beaucoup de pieds » (qui peuvent être tout autre chose que des chevaux), d'usage courant de la Russie à l'Allemagne, et les scènes de culbute et de remise en selle comme on en rencontre notamment en Bohême⁵. Enfin le démon iranien, attelé ou chevauché, finit toujours par être tué : tel est — entre autres masques — le sort heureusement fictif du « Cheval » des fêtes russes, sinon occidentales⁶.

1. Cf. les noms du héros vainqueur *Kərəsa-aspa* « au cheval maigre », et d'un des monstres vaincus *Hita-aspa*. D'autres noms des monstres vaincus, *Srvara*, *Gandarva*, *Kāmak*, *Hunuš*, sonnent indo-iranien et sans doute, sauf le troisième, indo-européen.

2. La défaite de l'oiseau *Kāmak*, dont les ailes cachaient au monde le soleil et qui empêchait la pluie bienfaisante de tomber (texte pehlvi trad. par West. *Pahl. T.*, II = *SBE.*, XVIII, p. 378) s'explique bien aussi s'il s'agit d'un monstre localisé à l'équinoxe de printemps, c'est-à-dire à celui des quatre grands moments solaires de l'année qui marque la *revanche du soleil*, et qu'accompagnent souvent des rites pour la *pluie*. Sur ces retours de détail à la mythologie solaire et, plus généralement, naturiste, cf. *le Festin d'Immortalité*, p. 225.

3. La Perse moderne, avec la promenade du *Roi No-Rouz*, avec l'*Equitatio Imberbis*, *کوسه بر نشین* a pratiqué longtemps des rites semblables ; v. Th. Hyde, *Historia relig. ueterum Persarum* (2^e éd., Oxonii, 1760), p. 250 : procession d'un homme tout rasé, tout nu, sur un âne ; les grands de l'État ou de la province l'accompagnent, et il quête. Th. Hyde, p. 234, essaie de montrer que cette *Equitatio Imberbis* marquait jadis un début d'année.

4. V. ci-dessus, pp. 26, 69.

5. V. ci-dessus, pp. 18, 21.

6. V. ci-dessus, pp. 22, 28.

La figure même des monstres, dans la faible mesure où nous la connaissons, suggère ces rapprochements. On nous montre le démon *Srōubar* (*Srvara*)¹ « qui avalait les chevaux et avalait les hommes ; et ses dents étaient longues — dit le vainqueur en personne — comme mes bras, son oreille large comme quatorze couvertures (*namadō*), son œil large comme une roue², et sa corne haute comme (?) un rameau »³. Je songe ici à ces monstres du carnaval européen que nous avons vus, confectionnés à grand renfort d'étoffes et d'outils divers (pilons, quenouilles, roues de rouet...), dont les yeux, le nez sont peints ou modelés de façon effrayante, dont les dents menacent, dont la gueule articulée s'ouvre et se ferme sans cesse⁴. *Gandarep*, de son côté, revêt le type si largement répandu (et sans doute issu d'Asie Mineure) du « carnassier androphage » : des cadavres inertes d'hommes pendent entre ses dents⁵ ; ce type, sûrement d'origine plastique, pourrait aussi bien recouvrir une « statue » qu'un « masque »⁶, mais il y a dans le personnage, semble-t-il, un trait qui suffit à le ranger dans l'espèce de démons, toute voisine de l'homme, qui est la matière naturelle des mascarades de changement d'année : son pied est singulier et important, puisque son talon est d'or⁷, et puisque, pour le vaincre, c'est au pied que le

1. Texte pehlvi trad. par West, *Pahl. T.*, II (*SBE.*, XVIII), p. 374.

2. Comme « les nuages du ciel », dit un autre texte, Fr. Spiegel, *die traditionelle Literatur der Parsen*..., p. 160.

3. *Šāk* « un rameau », ou *Dahāk* ? La version persane dit simplement « comme quatre-vingt coudées ».

4. Cf. ci-dessus, pp. 17, 18 et notes.

5. West, *loc. cit.*, p. 375. Ce type était si familier à la vision ou à l'imagination iranienne que, dans une forme persane de la légende (West, p. 374), il est attribué au précédent monstre, *Srōubar*. L'*Avesta* ne sait guère que cela du « physique » de *Gandarrva* : il fonce sur le monde « la gueule ouverte ». Ce monstre — ou ce masque — devait être tout en gueule.

6. L'*Avesta* suggère en plusieurs endroits de ces « modèles matériels » aux divinités qu'il décrit : ainsi, dans le *Ābān Yašt*, on trouve de la déesse *Ardivi Sūra Anāhita* un portrait tel que M. Halévy y a depuis longtemps dénoncé une statue de sanctuaire (*Ab. Y.*, 126-131 ; v. Darmesteter, *SBE.*, XXIII, p. 53), et le même *Yašt* (notam. 13) montre un cortège processionnel de la déesse qui semble « vécue ». Le *Yašt* de *Vərəthragna* incline le lecteur aux mêmes hypothèses.

7. Hüsing, *art. cit.*, p. 135, n. 1 et p. 219 (dans sa critique du livre de E. H. Meyer) repousse cette traduction de *zairipāšna* comme trop précise : il ne s'agirait pas du « talon », mais du « pied », et il ne serait pas « d'or » mais « jaune ». Les iranisans sont juges, mais le grief de « précision » n'est pas pour nous émouvoir : c'est au talon que se distinguent d'ordinaire les monstres de Nouvel An.

héros saisit sa peau. Or il est régulier que les démons de fin d'année (et les masques correspondants) aient au pied quelque particularité : soit qu'ils boient (κουτσοφλέβηρος)¹, soit qu'ils aient le talon à la place des orteils², soit que leurs pieds (ou talons) se distinguent par une dureté extraordinaire³. En Grèce jusqu'à une époque récente, les malheureux enfants nés pendant les Douze Jours étaient soumis, dans un four ou sur le feu, à une vraie torture des pieds (et spécialement des talons) pour éviter qu'ils ne fussent des καλλικάντζαροι⁴. C'est là, sans doute, un fait qui dépasse la mascarade, mais qui en garde toujours quelque chose, la difformité du pied, avec la déformation de la marche qui s'en suit, étant le plus naturel et le plus « voyant » des masques. Ainsi s'explique la croyance fort répandue que le boiteux appartient au diable, qui lui-même est conçu comme boiteux ; de même, ce qui est à moitié homme et à moitié démon (c'est-à-dire ce qui se met communément « en masque ») manque souvent de talon : les morts, les hommes métamorphosés en animaux, etc.⁵. Sous la qualification colorée de l'Avesta, le talon (ou le pied) de *Gandarva* a lui aussi sa particularité, sans doute sa difformité, et cette particularité est si importante que c'est le seul trait physique précis que l'Avesta ait sauvé du personnage.

1. Dawkins, *JHSt.*, XXVI, 1906, pp. 206 et suiv. : un enfant boiteux figure, dans le jeu, le mois de février ; cf. les *Kallikantzari*, Lawson, *Modern greek Folklore and ancient greek Religion.*, pp. 192-196.

2. Lawson, *op. cit.*, p. 191.

3. Lawson, *op. cit.*, p. 208.

4. *Ibid.*

5. J. v. Negelein, *Zeitsch. d. Ver. f. Volksk.*, XIII, p. 261, sur l'absence de talon chez le diable et chez les morts. Cf. Sartori, *ZVfVK.*, IV, pp. 416 et suiv. qui cite diverses légendes de talon arraché, et Dännhardt, *Natursagen*, I, p. 141 qui cite, d'après Papahagi, un conte roumain : une marâtre poursuit sa belle-fille avec un couteau, la belle-fille s'échappe, mais le couteau lui coupe un talon ; la malheureuse va dans le bois, où Dieu la transforme en une ourse, qui revient dévorer la marâtre. Cf. les nombreuses particularités des *pieds* des masques ou des génies de type « masques » (Cavalier Sauvage, Satyres, etc...) : pieds d'animaux, sabots non ferrés, pieds en sur (ou sous)-nombre, un pied dans la main du cavalier etc... Nous verrons que l'Inde védique n'ignorait pas, dans le groupe de démons dont font partie les *Gandharva*, la difformité des « pieds à l'envers », v. ci-dessous, p. 134, n. 6 (fin).

V. — GANDAREP DOMPTÉ.

Enregistrons maintenant l'histoire de *Gandarep* telle que la donnent divers textes pehlvis et persans dont le contenu est sûrement ancien, avestique même, ainsi que l'atteste un résumé du *Dinkard*¹. *Geršasp* en personne est censé raconter son exploit : « Par moi a été tué *Gandarep*, par qui douze districts étaient dévorés à la fois. Quand je regardai entre les dents de *Gandarep*, des hommes morts étaient collés entre ses dents. Et il me saisit la barbe, et je le tirai hors de la mer ; neuf jours et neuf nuits dura notre bataille dans la mer, et alors je devins plus fort que *Gandarep*. Je saisis la plante du pied de *Gandarep*, et j'écorchai son corps jusqu'à sa tête et, avec sa peau, je liai mains et pieds à *Gandarep*. Je le tirai aussi sur le bord de la mer, et il fut remis par moi à *Akhrūrāg*². Et il tua et mangea mes quinze chevaux et moi je tombai dans un épais fourré, et *Gandarep* enleva mon ami *Akhrūrāg*, et celle qui était ma femme fut enlevée par lui, et mon père et ma nourrice (*dāyakō*) furent enlevés par lui. Et je pris sous ma protection et fis lever tout le peuple de notre pays, et à chacun de mes pas³ je sautais en avant de mille pas, et le feu tombait en toutes choses qu'avait frappées mon pied en sautant vers l'avant. J'arrivai à la mer, je les remportai (= les captifs) et je pris et tuai *Gandarep*⁴. Et s'il n'avait pas été tué par moi, *Aharman* aurait régné sur tes créatures⁵. »

La scène contient quelques traits originaux, que nul monstre iranien ne partage avec *Gandarep* : les deux principaux sont le *rapt de la femme* (du père, etc. . .) par le démon et l'*écorchement* du démon.

1. La légende formait le xiv^e fargard du *Sūdkar Nask*, et c'est à ce titre que le *Dinkard* la résume. Les textes pehlvis et persans sont décrits et traduits en partie dans West, *Pahl. T.*, II (*SBE.*, XVIII), pp. 374 et suiv. ; cf. Fr. Spiegel, *die traditionelle Literatur der Parsen*, 1860, p. 160 (et les textes pp. 332 et suiv.). La version persane fournit quelques variantes sans importance, citées en note par West.

2. Faut-il lire simplement, dit West, *khārvarag* « fourré épineux » ?

3. Sans doute « à chacun des pas du cheval », remarque M. Hüsing, *art. cit.*, p. 142.

4. La version persane dit : « Je le tuai, et quand il tomba, beaucoup de villages et lieux furent ravagés ».

5. Le héros s'adresse à *Ormazd*.

Le problème des Centaures.

L'un et l'autre rappellent les scènes européennes de mascarade au changement d'année : nous avons vu les masques Cheval, *Turoň*, Bouc etc... pénétrer dans les maisons, en poursuivre les habitants et s'attaquer tout spécialement aux femmes ¹ ; nous avons vu les masques de la *pošta* tchèque enlever la malheureuse fille rencontrée sur la route ², et les *Kallikantzari* gréco-bulgares enlever la « fiancée »... ³ ; si bien que la persécution et le rapt des filles semble être un des scénarios les plus constants de ces mascarades. — Nous avons vu d'autre part les paysans se défendre en tâchant d'arracher l'étoffe qui constitue « la peau » du Bouc tchèque ⁴, et nous avons vu naître peut-être dans le carnaval, en tout cas dans un *jeu* analogue le thème de chanson enfantine de la « Chèvre écorchée » : un homme a tué sa femme, puis ses enfants, qui gardaient mal la Chèvre ; ensuite, il prend la Chèvre elle-même et l'écorche ; dérangé en cours d'opération, il la laisse, elle s'échappe, va à la forêt en chantant ses détresses : « Je suis la Chèvre encornée, jusqu'à mi-flanc écorchée... » ; finalement elle revient et se venge de l'homme ⁵. Enfin nous avons vu, dans un autre jeu sûrement carnavalesque, le *Tur* polonais (frère du *Turoň* des *gody*) chercher sa femme fugitive et, quand il l'a trouvée, l'écorcher ⁶. Ce thème de l'écorchement est d'ailleurs tout naturel dans une mascarade, et quand on nous dit que *Keresâsp* saisit la peau du pied du monstre et la tire d'un geste jusqu'à la tête, n'est-ce pas simplement nous montrer un démon-masque à qui le héros arrache d'un trait sa peau de bête, objectif normal d'une semblable bataille ? Le héros qui a chevauché l'interminable corps de *Srôbar* écorche ensuite *Gandarep* : ce sont là deux thèmes frères ; si nous ne craignons de trop marquer les personnages, nous dirions que *Gandarep* est à *Srôbar* ce que, dans telle mascarade tchèque, les Bouqueteaux sont au Cheval : on monte l'un, on essaie d'écorcher les autres. Tous ces monstres, qui se suivent ou s'accompagnent, sont solidaires.

1. V. ci-dessus, p. 27.

2. V. ci-dessus, p. 26.

3. V. ci-dessus, p. 27.

4. V. ci-dessus, p. 27.

5. V. ci-dessus, p. 23 et n. 3.

6. V. ci-dessus, p. 33.

Certes le sens de bien des traits du récit pehlvi reste obscur. D'abord, il s'agit d'une adaptation *littéraire*, d'un *roman* mythique, et non d'une description de scènes rituelles ; de plus, de nos jours même, en Europe, on sait combien l'imagination populaire (et celle des érudits de village) nuance, complique à l'infini les quelques thèmes essentiels du carnaval. Les détails précis qui remplissent l'histoire de *Gandarep* risquent donc d'être de simples inventions romanesques, ou du moins des allusions à des scénarios de fantaisie : c'est le démon tirant la barbe du héros ; c'est la fausse manœuvre (?) qui permet au monstre de s'échapper ; c'est le feu jaillissant sous les pas du héros... De tout cela, nous ne pouvons guère préciser la valeur : les deux premiers traits, familiers ou naïfs, ne nous étonneraient certes pas dans une histoire de mascarade, non plus que les pas formidables attribués au héros et à son cheval¹ ; sur le feu, quelques lumières nous viendront plus tard, et la nourrice (*dayakō*) n'est sans doute là que pour l'assonance (avec *aišakō* « fourrés ») ; mais nous ignorons *Akhrarag*² ; mais pourquoi *douze* districts ? pourquoi *quinze* chevaux ?... les *neuf* pleines journées de lutte égale se concluant le lendemain par la double victoire du héros doivent-ils faire penser à la portion d'année que couvrent les fêtes, justement *dix* jours de retraite et de détresse, se concluant par les ébats du *Norouz* ? Ce serait là encore hardiesse excessive. Acceptons d'ignorer le sens de détails qui n'en avaient peut-être pas beaucoup pour les rédacteurs du texte eux-mêmes.

Le plus gros mystère, au premier abord, c'est le décor de la scène : *Gandarep* vit dans la mer, sort de la mer et y rentre avec son butin ; c'est dans la mer que va le chercher le héros. Le trait est ancien. Si le *Minokhired* définit *Gandarfi* « démon de l'eau »³, si nous avons vu *Yim* engendrer *Gandarep* « aux bornes de l'océan », déjà dans l'*Avesta* les plages de la mer *Vourukaša* bouillonnent pour gêner le héros⁴, et nous sommes prévenus que *Gandarva* vit sous

1. C'est peut-être un simple trait de folklore : le monde entier connaît de telles enjambées ; cependant l'*Avesta* (*Abān Yašt*, 38) fait déjà allusion à la *course* du héros.

2. M. Hüsing, *art. cit.*, p. 142, sans raison sérieuse, pense qu'il s'agit d'une femme.

3. *Dēv i awī*, *Minokh.*, XXVII, 50.

4. *Abān Yašt*, 38.

les eaux ¹. C'est ici le lieu de nous rappeler combien les démons de changement d'année ont d'aspects divers, comme ils se confondent, notamment, ainsi que les masques qui les figurent, avec les démons de la nature : *Gandarva*, monstre du *No-Rouz*, pouvait fort bien être en même temps génie des eaux ². Il était d'ailleurs bien autre chose, si nous en croyons le texte pehlvi qui le montre vivant « dans la mer, sur la montagne et sur la vallée » ³, et si nous retenons l'allusion de Théodore bar Khôni à « *Goundrap*, l'humide des bois » ⁴. Les *gody* slaves sont pleins de confusions semblables : le *Turoñ* y est tantôt un masque qui traverse le village, effrayant les paysans et persécutant les filles, — tantôt un esprit des bois, gardien des ruches sauvages et des trésors de la terre ⁵. Le cas de *Gandarva* est analogue ; il semble seulement que son domaine naturel ait été plus spécialement (au moins dans le groupe local de traditions populaires d'où son nom est passé à l'*Avesta*) l'*aquatique* ou, comme dit Théodore bar Khôni, peut-être avec une nuance, l'*humide*.

VI. — APRÈS LA VICTOIRE.

« Si *Gandarep* n'avait pas été tué par moi, dit *Gersasp* dans le texte qui vient d'être cité, *Aharman* aurait régné sur tes créatures ⁶. » Ce n'est point là vaine vantardise : *Gersasp* a pour lui une solide tradition, et il peut, avec autant d'exactitude, faire des déclarations aussi ambitieuses pour tous les exploits qui encadrent le meurtre de *Gandarep* ⁷. Cette solidarité entre les exploits, le *Minokhired* l'exprime

1. *Rām Yašt*, 28.

2. Dans une bonne partie du monde grec, et à Constantinople, on croit que les monstres des *Douze Jours* sortent de la mer.

3. Fr. Spiegel, *die tradit. Literatur der Parsen*, p. 339. Cf. Darmesteter, *SBE.*, XXIII, p. 63, n. 1.

4. *Livre des Scholies*, XI, trad. dans H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, 1899, append. II, p. 163 bas. Pour la forme, cf. le *Kundrav* (?) de Firdousi.

5. V. ci-dessus, p. 13.

6. West, *Pahl. T.*, II (*SBE.*, XVIII), p. 376.

7. P. ex., *ibid.*, p. 374, sur le meurtre du *Srōvbar* (*Srvara*) : « Et si ce serpent n'avait pas été tué par moi, toutes tes créatures auraient été complètement annihilées par lui, et tu n'aurais jamais connu de remède contre *Aharman* ». Cf. *Zumyūd Yašt*, 43, qui montre *Gandarva* « avide de détruire le monde vivant du Bon Principe », et le démon *Srōvithaka* en passe d'atteler à un char de dérision le Bon et le Mauvais Principes à la fois.

avec force, et en introduisant une notion importante, quand il conclut ainsi la liste des monstres tués par le héros : « Et si, de ces oppressions (du monde) une était demeurée, il n'eût pas été possible d'effectuer la résurrection des morts et le corps final ¹. »

Voilà qui est grave. Nous avons une raison extérieure de prêter grande attention au témoignage du *Minokhired* : *Gandarēp*, monstre de Nouvel An, est tué justement à la suite de la période annuelle où les Ames des morts s'approchent de la terre et finissent par entrer en contact avec les vivants ; d'autre part, ce n'est sûrement pas un hasard si l'Église zoroastrienne a annoncé que la résurrection finale des morts aurait lieu au Grand No-Roux ² : on comprend que le retour définitif des morts ait été prévu pour le jour essentiel, pour le jour accentué de la période de fête où les morts font, chaque année, leur retour provisoire. Ces remarques donnent tout son sens à la déclaration du *Minokhired* et nous révèlent un aspect nouveau de la personnalité des monstres dont fait partie *Gandarōva* : ils sont en rapports (hostiles d'ailleurs) avec le monde des morts. C'est ce que semble confirmer l'histoire de *Urvākhšaya*, frère de *Kərəsāspa*, qui fut tué par *Hitāspa*, un démon de la même série que *Gandarōva* et tout proche de lui ; c'est pour venger ce frère, dit l'*Avesta*, que *Kərəsāspa* tua *Hitāspa* et l'attacha à son char ³. Or, selon la remarque de M. Hüsing, *Urvākhšaya* doit être « le Roi des Ames » ⁴. On conçoit que le groupe des monstres anéantis par *Kərəsāspa* ait menacé d'être fatal à la résurrection des morts, puisque l'un d'entre eux, dont le châtement est particulièrement carnavalesque, a commencé par tuer le Roi des Ames.

En présence de ces « citations à l'ordre du monde », où toutes les générations des morts aussi bien que le Grand Dieu lui-même

1. *Minokhired*, XXVII, 49-53. Je traduis littéralement. Le héros est ici nommé *Sām*, et *Gandarōva Gandarfī* (trad. sanscrite de Nériosengh : acc. *Gandarpim*).

2. Cf. ci-dessus, p. 65.

3. *Rām Yašt*, 28 ; cf. ci-dessus, p. 76.

4. *Art. cit.*, p. 129, n. 1. Le mot *urvan* signifie « âme » ; dans le composé *Urvākhšaya*, le premier terme est un thème en -ā- et non en -n- ; il y a des exemples de ce changement. M. Hüsing qui, on l'a vu, suppose que *Hitāspa* n'a été d'abord qu'un autre nom de *Gandarōva* (p. 162), le compare à *Hermès Psychopompe*. Il vaudrait sans doute mieux le comparer au Cavalier Sauvage chassant les morts au changement d'année.

sont déclarés sauvés, au sens le plus littéral du mot, par un héros de Nouvel An, on pensera au fond mythologique d'un carnaval très ancien, contemporain de celui de l'Iran mazdéen : le carnaval chinois ¹. Là aussi des monstres sont pourfendus, anéantis, dont le sens est multiple. La cérémonie s'appelle « l'expulsion des calamités », et ce nom seul en dit long. On se demandera si notre liste de monstres, solidaires dans leurs menaces, parents dans leurs formes et dans leurs supplices, ne sont pas les « Calamités » que l'Iran expulsait à son Nouvel An, et qui réunissaient en soi, comme tous les êtres congénères, les aspects les plus variés : démons du temps peut-être, sinon de ses divisions ² ; démons de la nature (c'est sûr pour *Gandarva*) ; démons en relations avec les morts.

Ces monstres, ces fêtes, ces conceptions ne sont évidemment pas nés dans le mazdéisme, ni surtout dans le zoroastrisme. La religion officielle les a subis plutôt qu'adoptés, avec beaucoup d'autres restes du vieux paganisme, et c'est sans doute ce qui explique l'exiguïté des renseignements que les textes avestiques et pehlvis nous donnent sur *Gandarva* et sur ses acolytes. Bien rares sont les témoignages qui conservent un aspect populaire, non orthodoxe, de ces êtres et des rites où ils paraissent : le texte de Firdousi, cité plus haut, est presque isolé à cet égard, et cela contribue à en augmenter le prix. Cependant, à lire attentivement les livres mazdéens eux-mêmes, on découvre la trace des difficultés que la tolérance de mythes et de rites comme ceux-ci devait soulever, en théorie et en pratique, au sein de la communauté orthodoxe. Il a surgi là quelques conflits

1. Ci-dessus, pp. 50-52. En Chine les masques sont tantôt des démons, tantôt les vainqueurs de ces démons ; ils sont aussi les âmes des morts. Dans l'Iran, nous verrons tout à l'heure une incertitude du même ordre, quant à la qualité « mauvaise » ou « bonne » de *Gandarva* ; en ce qui regarde les morts, loin de les incarner, les monstres sont ici nettement leurs ennemis : en triant parmi les équivalences et contradictions possibles, chaque folklore se bâtit ainsi un équilibre à lui.

2. Dans les listes avestiques et postérieures, rien ne permet de rattacher *Gandarva* ni ses acolytes à une forme connue de *division du temps* (mois, saisons...), ni leur nombre global, ni leurs attributs. Peut-être faut-il prêter attention aux « douze districts » du monde que *Gandarva* dévore (ou peut dévorer) en une fois : on comparera les *Kallikantzari* grecs, rongant les supports du monde pendant douze mois, et ces supports se reconstituant pendant les *Douze Jours* de changement d'année?? Mais justement, le calendrier iranien, s'il connaît les *douze* mois, remplace les *Douze Jours* par *Dix Jours* (les *Fravardigān*).

semblables à ceux qui ont marqué, au moyen âge, les rapports entre l'église chrétienne et les ébats populaires ; tolérées faute de pouvoir être détruites, sanctifiées à l'occasion par de pieuses fraudes, les mascarades n'en étaient pas moins périodiquement condamnées. C'est à la lumière de ces analogies de situation qu'il faut lire, je crois, le texte cité plus haut qui nous a conservé le seul récit détaillé de la défaite de *Gāndarep* ainsi que des monstres de la même série. A quelle occasion sont énumérés ces flamboyants triomphes qui devraient assurer à leur auteur une gloire éternelle ? Lors d'une apothéose ? Pour introduire une scène de remerciements divins ? Nullement : le héros vainqueur des monstres est en enfer ; son âme est dans l'angoisse, elle implore la pitié divine, — et pourquoi ? Parce que le héros, à côté de ses meurtres méritoires de démons carnavalesques, a commis un des péchés capitaux du mazdéisme : *il a éteint le feu*.

Ce « drame de l'âme de *Kərəsāspa* », en dépit de la date tardive des textes conservés, est ancien, avestique : il constituait, nous l'avons dit, le xiv^e Fargard du *Sūdkar Nask* ainsi que l'atteste le résumé du *Dīnkard*. On voyait là déjà, comme dans la version pehlvie, *Ahura-Mazda* montrant à *Zoroastre* consterné le terrible état de l'âme de *Kərəsāspa* ; puis *Kərəsāspa* lui-même prenait la parole, énumérait les exploits par lesquels il avait sauvé Dieu et la création ; mais à chaque fois *Ahura-Mazda* répondait : « Tu as éteint le feu ! » Le feu lui-même apparaissait, témoin à charge et partie civile. A la fin tout s'apaisait, tout se pardonnait sur les supplications de *Zoroastre*. L'objet général du récit était de montrer combien il importe de veiller religieusement sur le feu ¹.

Après tout ce que nous avons vu et entrevu, on n'admettra pas facilement qu'un simple hasard ait fait du même héros le louable vainqueur des monstres de Nouvel An et le criminel oppresseur du feu. Comment ne pas songer à ce rite annuel, printanier, d'extinction puis de renouvellement du feu qui se pratique encore sur

1. Fr. Spiegel, *die tradit. Liter. der Parsen*, p. 160. On a vu déjà que, sous les pas de *Kərəsāsp*, le feu jaillit. Ce n'est pas un hasard : ce héros avait le privilège, lorsqu'il voulait faire cuire sa marmite, de voir le feu arriver de lui-même, puis disparaître quand il n'en avait plus besoin. Un jour que le feu avait tardé, *Kərəsāsp* l'avait frappé et éteint avec une massue : c'est là son crime.

d'anciennes terres mazdéennes (mais non proprement zoroastriennes) comme l'Arménie ¹, et qui devait tant choquer les purs « adorateurs du feu » ? L'avertissement solennel donné par *Ahura-Mazda* à *Zoroastre* à l'occasion de *Kərəsāspa* ne marque-t-il pas la limite de ce que l'église permet et de ce qu'elle défend ? Au changement d'année, semble-t-elle dire, figurez et détruisez les Calamités, mais gardez-vous d'éteindre le Feu, cet être toujours sacré ! Ou plutôt (car un tel scepticisme envers la tradition n'est point non plus le fait des docteurs zoroastriens), les mythes de la fête complète sont incorporés au dogme, mais la moitié comme exploits *saints*, l'autre moitié comme *péché* type. A propos des mythes ambroisiens passés de l'Iran à la tradition musulmane (histoire des anges *Hārūt-Marūt*) nous avons rencontré une légende de péché-type dont l'origine est toute semblable : les anciens archanges de la boisson d'immortalité (sans doute fermentée) sont déchus et châtiés par *Allah* pour avoir enfreint *l'interdiction de boire du vin* ². A des époques différentes, par deux orthodoxies successives et ennemies, le même service a été demandé à deux mythes voisins : là le péché de boire du vin a été illustré par une scène de démon dupé empruntée au cycle de l'Ambroisie ; ici le péché d'éteindre le feu a été illustré par la mésaventure du héros de Carnaval. Il est clair que la matière mythique ainsi utilisée est bien antérieure à ces affectations, aux docteurs qui les font, aux églises qu'elles servent. Pour le Carnaval comme pour l'Ambroisie, nous n'hésitons pas à remonter au vieux passé indo-iranien : l'hindou *Gandharva* nous permettrait bientôt d'éprouver l'hypothèse.

D'ailleurs l'union de *Gandarva* avec le Feu est formellement affirmée, en des termes qui ne seront plus, nous l'espérons, incompréhensibles, par le texte déjà mentionné de Théodore bar Khôni. Dans sa caricature de la religion « du mage Zoroastre » (où les superstitions les plus vulgaires sont attribuées sans vergogne au prophète), nous lisons : « Il dit que le Feu était doué de raison et marchait avec *Goundrap*, l'humide des bois ³. » Le Feu « doué de

1. Manuk Abeghian, *der armenische Volksglaube*, 1899, pp. 71-74. Il s'agit, dit l'auteur, d'une ancienne fête païenne « qui marquait le début de l'année ».

2. Cf. mon art. *les fleurs Haurot-Maurot*..., p. 60.

3. *Livre des Scholies*, XI, trad. dans H. Pognon, *les Inscriptions mandaites des*

raison », soit : le zoroastrisme a le feu en une telle estime qu'il lui fait tenir à l'occasion des propos excellents ; mais l'union du Feu et de *Goundrap* était plus étrange ; elle se comprend, si un « rite du feu » et un « rite de *Goundrap* » se trouvaient situés en un même temps.

Une indication convergente est fournie par le témoignage tout à fait indépendant de Firdousi ; on se souvient des conditions où apparaît chez lui *Kndrv* : il organise la grande fête de musique et de beuverie, prototype du *Mihrgan*, par laquelle *Feridūn* célèbre sa prise de possession de la couronne de *Zohak* ; or le rite essentiel de cette fête consiste à allumer un grand bûcher, — sans doute quelque stylisation du rite populaire du renouvellement annuel du feu ¹. Ici encore, donc, le héros qui a affaire à *Kndrv* est en même temps (sous forme amicale, cette fois) en relations avec le Feu.

Telles sont les suggestions des textes. Nous ne pouvons les dépasser avant d'avoir consulté l'Inde.

*
**

Pour épuiser ce que l'Iran dit de son *Gandarva*, il faut tenir compte des litanies du *Fravaši Yašt*, où figure comme « saint » un certain *Paršanta*, fils de *Gandarva* ². D'excellents auteurs ont affirmé, comme allant de soi, que ce « bon » *Gandarva*, père d'un saint, ne pouvait être le même personnage que le méchant démon tué par *Kərəsāspa* ³. Qu'en savent-ils ? La croyance populaire, soit livrée à son génie, soit même retouchée par les églises, ne se met pas en peine pour une contradiction. Les masques du Nouvel An, dans

coupes de Khoubair, app. II, p. 163. Ces légendes tournées au grotesque reposent sur un fond authentique : je l'ai indiqué pour l'histoire de la Terre, « jeune vierge fiancée à Parisag » (*les Fleurs Haurot-Maurot*... , p. 55, n. 2), qui rappelle la descente de *Spendarmat* (« Terre ») sous la forme d'une belle jeune fille, le jour où *Frasyāk* emporta et rapporta l'eau, *Sélections de Zād Spāram*, XII (West, *SBE*. XLVII, pp. 134-135).

1. *Šāh Nameh*, VI (*Feridūn*), v. 1-4 (Mohl), complétant V (*Zohak*), v. 360.

2. *Frav. Yašt*, 123, La présence de *Gandarva* et de son fils dans le *Yašt* des *Fravaši* est toute naturelle, quand on songe que les dix jours de fin d'année étaient consacrés au culte des *Fravaši* et qu'une des principales prières récitées en ce temps était un morceau (sinon la totalité) du *Frav. Yašt* ; cf. ci-dessus, p. 61, n. 3.

3. F. Spiegel, *die arische Periode*, p. 214.

notre Europe, sont, nous l'avons vu, l'objet unique de sentiments opposés, respect et horreur, et de traitements opposés, bon accueil et expulsion. Tantôt ils briment, tantôt ils bénissent ceux qu'ils visitent. Parfois ils se distribuent entre eux ces besognes, parfois chacun d'eux cumule. Pourquoi demander à *Gandarva* plus d'unité ?

Quand à ce *Paršanta*, tout à fait inconnu des textes pehlvis, il fait penser à un autre personnage iranien, fils, lui aussi, d'un méchant « démon » de carnaval. Dans le livre d'*Esther* — roman de « fin d'année » et d'origine au moins en partie perse — on voit d'abord la promenade de *Mardochée* « roi » sur un char conduit par le diabolique *Haman*¹ (châtiment qui fait penser à celui du démon *Hitāspa*, un des collègues de *Gandarva*) ; puis la sanction s'aggrave, et au 13^e jour du 12^e mois (thème de « liquidation d'année ») on en arrive aux meurtres² : c'est d'abord *Haman* lui-même, qui, comme les monstres avestiques voulaient détruire le monde, avait rêvé de massacrer tous les Juifs ; puis ce sont les dix fils de *Haman*, — comme dans l'*Avesta* le meurtre de *Gandarva* est suivi de celui des neuf *Hunu*, des neuf « Fils » démoniaques d'un père inconnu³. Or le premier de la liste est nommé en hébr. *Paršandatha*⁴, en gr. (ms.) Φαρσανεσταν. Et nous savons, par la liste des sept « seigneurs » perses du chapitre I dont cinq ressemblent fort à cinq des noms des *Amāša-spenta*, que les noms iraniens du livre d'*Esther* ne sont pas créés de toutes pièces⁵. On se demandera si le *Paršanta* avestique

1. Je ne conteste nullement le fait que les noms de *Mardochée* et de *Haman* ne sont pas iraniens, mais l'un babylonien, l'autre élamite ; la fête perse, prototype de la fête juive des Sorts, offrait sans doute déjà un mélange des fêtes du Nouvel An empruntées à des civilisations très diverses. Et les Juifs avaient d'autres occasions d'augmenter ce syncrétisme.

2. *Esther*, IX, 1 et suiv.

3. *Zamyād Yašt*, 41. G. Hüsing, *art. cit.*, p. 142, pense qu'il s'agissait primitivement de « *Gandarva* et de ses neuf fils ». En tous cas, *hunu*, dans l'*Avesta*, est un terme « daëvique », v. H. Güntert, *Über die ahurischen und daëvischen Ausdrücke im Avestā* (*Sitzb. d. heidelb. Ak. d. W., Ph.-h. Klasse*, 1914, 13. Abh.), p. 6.

4. *Esther*, IX, 7, פֶּרְשָׁנְדָּתָא. Le troisième de la liste est équestre ou chevalin : אֶסְפָּתָא, *Aspatha* ; noter que la finale *-tha* est commune à beaucoup de noms de la liste : outre *Paršandatha* et *Aspatha*, on lit *Poratha*, *Aridatha*, *Parmastha*, *Vayezatha*.

5. *Les Fleurs Haurot-Maurot*..., p. 64, n. 1.

n'a rien à voir avec ce *Paršandatha*-Φαρσανεσταν judéo-perse. Et l'on songera au mot persan, arménien, anatolien qui désigne aujourd'hui encore le « Carnaval », et qui reste inexpliqué : *Parkandak*.

Mais revenons, pour conclure, à notre monstre. Ses aspects changeants, ses natures contradictoires, ses relations et associations diverses, les deux formes de son mythe (celle de l'*Avesta* et celle du *Sāh-Nameh*) s'expliquent dès qu'on rapporte tout à cette donnée centrale, directement attestée d'ailleurs : *Gandarəva* était un démon des fêtes de changement d'année.

VII. — LES BURKUDZÄUTÄ ET KURYSZDÄUTÄ.

Avant d'examiner le jumeau hindou de *Gandarəva*, il ne sera pas inutile de jeter un coup d'œil sur une partie du monde iranien explorée en des temps tout récents, mais très originale, je veux dire les cantons ossètes. Vs. Miller a définitivement établi que les Ossètes, comme l'avait vu Klaproth, sont les ultimes représentants de ces Iraniens d'Europe qui, sous le nom de Scythes et de Sarmates d'abord, puis d'Alains, de Roxolans, etc. . . . ont fait tant de bruit dans l'histoire ; le vieux mot *Arya*, même, subsiste encore dans le nom national d'une partie de ces montagnards, *Ir*, les Irons¹. Vs. Miller a montré d'autre part que le folklore ossète contenait de nombreux traits qui recouvrent avec une étonnante précision ce que nous savons des Scythes, ou, mieux encore, font penser aux choses de l'ancienne Perse². Certes, des influences multiples — mazdéennes, chrétiennes, musulmanes — ont presque partout changé le cadre, la face même des coutumes et des croyances, et il serait chimérique de chercher à entrevoir un système « sarmate » ou « alain » à travers le calendrier des fêtes ossètes ; il n'en est pas moins vrai que ce calendrier renferme des éléments singulièrement archaïques ; je pense que c'est le cas pour le folklore du Nouvel An (*Häyār чон*, ou, en dialecte digorien, *Анзicär* « tête de l'année »),

1. *Ирон ляр* ; ce sont les Ossètes orientaux ; ceux de l'ouest sont les *Digoriens*, et ceux du sud les *Tualiens*.

2. *Черты старины въ сказаніяхъ и бытѣ Осетинъ*, dans *Журн. Мин. Нар. Просв.*, août 1882, pp. 191-207.

assez différent de ce que présentent les folklores environnants. Le nom du **Ghandharya* indo-iranien ne s'y est pas conservé, mais on y rencontre encore des génies qui, analogues par bien des côtés aux génies européens de changement d'année, rappellent surtout ce que nous avons été conduits, dans le présent chapitre, à reconstituer sous l'avestique *Gandarva*. Je me contente de traduire ce qu'en dit Vs. Miller — d'après Gatiev, Tukkaev et Dž. Šanaev — au second tome de ses Осетинские өтюдъ ¹.

Pendant les jours qui vont de Noël au Nouvel an (Дууäi асtäу, m. à m. « l'entre-deux fêtes ») ont lieu les voyages nocturnes de sorciers au pays mystérieux que les Digoriens appellent *Burku* (Бурку) et les Irons *Kurys* (Курис). . . . Les Ossètes croient en effet que les âmes de certaines personnes ont le pouvoir de quitter les corps pendant le sommeil, et de voyager dans une contrée mystérieuse, d'où elles rapportent le bonheur, l'abondance, ou les maladies, notamment la toux. Le nom et la description de cette contrée varient suivant les localités. Chez les Digoriens, au dire de Tukkaev, elle s'appelle *Burku*, et les gens qui y vont ainsi à l'époque du Nouvel An, s'appellent *Burkudzäutä* (Буркудзäутä)² ; il empruntent pour leur expédition les meilleurs chevaux de la région, qui, au retour, se mettent à tousser ; ou encore ils chevauchent des gens, pendant leur sommeil, — après quoi ces pauvres victimes tombent malades . . . ; à défaut de semblables montures, les *Burkudzäutä* se servent de bancs, de balais ou de tous autres instruments. Au pays *Burku* se trouve un dépôt des divers objets en vue desquels sont entreprises ses expéditions. Plus les objets sont précieux et étincelants, plus ils sont aussi chargés de puissances maléfiques. Les *Burkudzäutä* inexpérimentés s'emparent d'un quelconque de ces objets étincelants et, avec lui, ramènent à leur maison toutes sortes de maladies, notamment la toux ; tandis que les habiles choisissent un butin qui procure à leur demeure abondance de moisson et fécondité dans les troupeaux.

De son côté B. Gatiev ³ nomme *Kurys* un pré où croissent les

1. Moscou, 1882, pp. 270 et suiv.

2. Cf. le *Parkandak*, *Barkandak*, carnaval iranien ?

3. Сборникъ свѣдѣній о Кавказскихъ горцахъ, IX (1876), отд. III, pp. 26, et suiv.

germes des différentes productions terrestres, et aussi ceux du bonheur et du malheur. Ce pré est la propriété des morts. Pour se protéger, elle-même et son bétail, des *Kurysdzāutā* (= les *Burkudzāutā* digoriens), chaque famille irone, la veille du Nouvel An, se rend au sanctuaire du *džuar Uatsilla* (Уацїлла) et y pousse ses bêtes ; là un vieillard exprime la prière commune : « Que celui qui se permettra, bravant ta colère, de voler soit un garçon, soit une fille, soit un chat, de s'asseoir dessus et de le chevaucher, que ta colère le fasse périr ». Suit l'offrande d'un bélier. — Arrivés sur la prairie *Kurys*, les âmes expérimentées prennent à poignée les semences sauvages et reviennent vite à leur maison. Mais les âmes novices, flairant l'odeur des fleurs et fruits divers, se jettent dessus, arrachant soit une rose rouge, qui porte en elle la toux, soit une rose blanche, séjour du coryza, soit une grosse pomme rouge, qui donne la fièvre, etc... Cependant les morts se mettent à chasser les *Kurysdzāutā* et leur décochent des flèches. Les âmes reçoivent souvent des blessures semblables à des taches noires, et ces blessures sont rebelles à tout médicament ; parfois elles passent d'elles-mêmes ; mais d'autres fois le blessé, s'éveillant tard le lendemain, commence à gémir et, après de longues souffrances, meurt.

Dans ces restes de mythologie, dont Vs. Miller n'indique malheureusement point les supports rituels, on retiendra particulièrement certains traits : la chevauchée des Esprits sur des êtres humains, l'ambivalence de ces chevauchées (bienfaisantes aux uns, malfaisantes aux autres), la bataille avec les morts, et surtout la prière à *Uatsilla*, Saint *Il'ja*, héritier chrétien de quelque dieu ou héros et protecteur des paysans contre les fléaux annuels des *Burkudzāutā* ; comme *Korraspa* vainqueur des monstres de Nouvel An, le prédécesseur mythique de *Uatsilla* a dû pouvoir s'appliquer les éloges des livres parsis : « Si, de ces oppressions, une était demeurée, il n'eût pas été possible d'effectuer la résurrection des morts », et encore : « Si ces démons n'avaient pas été tués par moi, toutes les créatures auraient été annihilées par eux »....

CHAPITRE III

GANDHARVA

Purūravas... y alla, la dernière nuit de l'année aux sièges dorés, et quand il fut seul, on lui dit de monter et alors ils lui envoyèrent Urvāṣī. Alors elle dit : Les Gandharva t'accorderont un souhait demain, choisis ! — Il dit : Choisis pour moi. — Elle répondit : Dis-leur : Que je sois l'un de vous ! — Le lendemain matin, de bonne heure, les Gandharva lui accordèrent un don... »

Çatapatha Brāhmaṇa, XI, 5, 1.

CHAPITRE III

GANDHARVA

I. — NOTE SUR UN POINT DE MÉTHODE.

Les sages ne manqueront pas d'opposer à la démonstration qui précède une question préalable : quel compte y est tenu de la chronologie des témoignages ? Les quatre passages où l'*Avesta* prononce le nom de *Gandarva* nous ont en effet peu retenus ; ce ne sont que des éphémérides en pehlvi, ce n'est qu'un texte de Firdousi qui rattachent explicitement le personnage à une fête ; c'est un tardif *Rivāyat* qui seul donne le récit détaillé des audaces et du châtiment de *Gandarep*... L'objection a plus d'apparence que de fond ; sur ce point, je maintiens ce qu'une première étude de mythologie comparée m'avait conduit à risquer : quand on veut reconstituer un peu de la fable indo-européenne, le respect des anciens textes ne doit pas conduire à des absurdités, et c'en serait une de prétendre, à l'aide de quatre bribes de manuscrits échappées au feu, aux rats et aux imams, reconstituer « la figure avestique » de *Gandarva*. Quatre passages laconiques, l'un réduit à un nom propre et les trois autres se recopiant à peu près, ne peuvent, malgré leur date (qui n'est d'ailleurs nullement imposante), donner que de piètres lumières ; s'en servir pour tracer un tableau même provisoire exposerait à d'énormes fautes de perspective. Bien plus, même si l'*Avesta* fournissait un texte considérable, des témoignages bien plus récents comme ceux de Firdousi ou de Théodore bar Khôni continueraient, à beaucoup d'égards, à nous intéresser davantage : ils reflètent, de nos légendes, une forme non orthodoxe et par suite plus populaire, plus directe, plus conservatrice en un sens, que celles que pouvaient enregistrer, dès le début, les textes officiels de l'Église. Nous igno-

rons tout des sources qui ont donné au *Šāh Nameh* son *Kndro* qui n'est plus un monstre ni même un méchant, que rencontre un héros tout différent de l'adversaire ordinaire de *Gandarva*, et dont le rapport, enfin, avec un jour rituel (d'ailleurs différent) ne consiste plus à y être tué mais à y organiser une grande fête de beuverie et de musique pour un roi usurpateur ; nous ignorons aussi dans quelle mesure Firdousi a retouché ces sources ; nous supposerons de bon cœur toutes les influences et contaminations qu'on voudra ; il n'en reste pas moins que c'est là un témoignage indépendant du zoroastrisme propre et des formes savantes de la religion, et qui, dans son ensemble sinon dans ses détails, est l'aboutissement naturel, libre, de ce qui, dans le zoroastrisme et la religion savante, n'apparaît qu'apprêté, volontairement retouché. Serait-il encore plus tardif, cet affleurement certain de la tradition vivante ferait du *Šāh Nameh* une pièce essentielle du procès, et l'*Avesta* aurait autant de lumières à lui demander qu'à lui donner. Qu'on mette à cette doctrine toutes les réserves nécessaires, qu'on en examine sévèrement l'application dans chaque cas précis, soit. Mais qu'on n'affecte pas de se scandaliser d'un mépris apparent des dates, qui n'est, au fond, qu'une juste estimation des sources. La linguistique a habitué les esprits au respect et à la recherche méthodique du plus vieux, mais les croyances, les complexes de mythes et de rites évoluent tout autrement que les mots ; les hommes ont sur eux plus de pouvoir ; la langue la plus savante ne peut pas s'éloigner beaucoup de la langue naturelle, tandis qu'une codification religieuse peut bouleverser du tout au tout le sens et même l'apparence de sa matière. S'il s'est trouvé très tôt dans quelque contrée un réformateur original ou une corporation puissante (ce qui est le cas partout, justement, où nous avons des livres anciens), leur action aura souvent consisté à altérer le visage des rites et des mythes bien plus tôt et bien plus fortement que n'eût fait une évolution spontanée ; si donc, dans ces mêmes contrées, plusieurs siècles après ces prêtres et leurs écrits, d'autres témoignages tout à fait indépendants — à la suite de changements politiques ou spirituels — apportent à leur tour l'image des mêmes faits, mais évolués librement, nous les recueillons avec autant de respect que la parole, trop déformante, des anciens maîtres.

Il y a quelques années, cédant au goût de l'extrême et du simple, je posais en principe que les témoignages du monde latin, germanique, celtique, slave — à cause précisément de l'absence, sur tous ces domaines, d'une déformation systématique et d'une orthodoxie artificielle — étaient plus utiles à la reconstitution de faits religieux indo-européens que les témoignages hindous, iraniens ou grecs, et je bâtissais l'exposition des mythes de l'Ambroisie sur la version épique hindoue et sur la version eddique de ces mythes. Je ne procéderaï certainement plus ainsi : l'Inde, l'Iran, la Grèce ne méritent pas de perdre leur primauté, et j'aurais mieux fait de commencer sagement, à propos du Cycle de l'Ambroisie, par une étude approfondie sur ces trois domaines ; l'Iran, notamment, à peine consulté dans mon livre, fournit à la démonstration des éléments autrement précieux que l'Europe du Nord : j'ai fait à ce sujet mon *mea culpa* dans un article postérieur, et l'on peut voir, au plan du présent travail, que ma conversion est durable. Elle l'est, mais elle n'est pas complète. Je maintiens que la supériorité des témoignages hindous, iraniens et grecs (pour ne pas parler de Rome, où la question se présente tout autrement) ne tient pas essentiellement à leur antiquité. Je maintiens que les *Veda* seuls en face de l'*Avesta* et d'Homère nous laisseraient dans l'impuissance. La vraie supériorité de ces trois pays, c'est la *variété* de forme, de milieu et d'époque des témoignages qu'ils fournissent ; dans cette galerie variée, le plus ancien, bien sûr, a sa place, mais cette place n'est pas forcément la place d'honneur ; pour le mythologue moderne, le principal intérêt du *Rg* ou des *Yast*, du *Çatapatha Brâhmaṇa* même ou du *Vendidad*, se réduit le plus souvent à fournir des points de comparaison, des possibilités de recoupement à des formes de mythes ou de rites plus spontanées mais plus récentes, et d'origine en partie indépendante. Cela n'est pas négligeable, c'est capital même quand tradition antique et tradition plus jeune se rejoignent à peu près : le témoignage de l'Inde ou de l'Iran fait alors bloc. Mais quand le texte ancien est silencieux, ou quand il ne contient que quelques éléments épars d'un ensemble ailleurs plus complet, il faut se garder de conclure d'office à l'innovation, ou à la systématisation tardive : peut-être ; pas nécessairement. Et la plus grande réserve sera requise lorsqu'il s'agira, comme pour les rites et mythes de l'Ambroisie,

— comme pour les rites et mythes même où apparaît *Gandharva-Gandarva* — de traditions sûrement antiques, indo-iraniennes, en conflit total ou partiel avec l'orthodoxie ou la caste régnante. L'effort des églises pour supprimer, brimer ou ridiculiser les traditions indépendantes ne date point d'aujourd'hui, non plus que la vanité de cet effort.

Pour ce qui est de l'Iran, d'ailleurs, nous enfonçons une porte ouverte : l'état lamentable de la littérature avestique, la bonne qualité, cent fois vérifiée, de la tradition pehlvie ont contraint et habitué les mythologues à juxtaposer des textes de dates fort inégales, à compléter l'ancien par le récent, à vieillir, à « remythiser » par analogie des versions tardives, gauchement costumées en récits d'histoire. Et dans le cas précis de *Gandarva*, nous avons vu que, d'après l'attestation formelle du *Dīnkard*, le « Drame de l'âme de *Kərəsāspa* » où se trouve le seul récit détaillé de l'aventure, repose, malgré la date récente des manuscrits pehlvis qui l'ont conservé, sur un texte avestique aujourd'hui perdu. Pour l'Inde, les choses se présentent autrement : les *Veda*, hymnes et commentaires, en imposent par leur masse, par la sûreté de leur texte, par la cohérence de leur doctrine, par leur apparence et leur prétention encyclopédiques : on n'admet pas sans répugnance qu'une tradition indo-européenne ait pu traverser « l'époque védique », sans guère laisser de traces écrites, pour s'épanouir des centaines d'années plus tard, dans les épopées et les *Purāṇa*. Tout ce qui n'est attesté que postérieurement aux *Brāhmaṇa* est suspect d'invention tardive, ou d'origine anaryenne... Je ne contesterai certes pas la fermeté, la belle tenue des écrits védiques, qu'il serait injurieux de comparer aux lambeaux de l'*Avesta* ; seulement la notion d'« époque védique » me semble moins claire ; milieu védique, société védique, livres védiques, soit ; mais qui dit époque dit totalité, et l'expression semble inclure que les *Veda* reflètent, laissent reconstituer toute la pensée, à tous ses niveaux, des temps où ils furent rédigés. Cela est sûrement faux. Hymnes et commentaires à un, deux ou trois degrés sont une littérature purement liturgique, et — sauf pour le *Rg* peut-être où le brahmane n'est pas encore fortement dégagé de son obscure préhistoire — une littérature de caste. Ils ne reflètent donc, d'abord, que la partie des idées et usages qui intéressait les maîtres professionnels du

sacrifice ou qui était acceptée par eux, et surtout ils ne reflètent quoi que ce soit qu'à travers le réseau déformant d'une scolastique, d'une stylistique, d'une vagissante philosophie des idées et des êtres que ces maîtres du sacrifice maintenaient et raffinaient jalousement. On aurait mauvaise grâce à contester la pauvreté mythologique des *Veda*, hymnes et même commentaires ne procédant presque toujours que par allusion, et l'on commence à se plaindre comme il convient de la mythologie artificielle, de la foison de légendes étiologiques en deux lignes, à base de jeux de mots ou de raisonnements puérils, qui encombre les *Brāhmaṇa*, pêle-mêle avec la vieille et vraie mythologie héritée des Aryens. Est-on sûr seulement que la pauvre matière du *Rg Veda* ne soit pas déjà infestée de semblables faux ?

Bien loin donc de considérer la présence, ou l'absence, ou le plus ou moins de consistance d'une légende (ou d'un groupe de légendes) dans les *Veda* comme un criterium sûr en matière d'antiquité ou d'aryanisme, on doit s'attendre à trouver dans la littérature postérieure, à peu près libérée de la tyrannie sômique, le brusque, libre et complet épanouissement de très vieilles traditions aryennes, étouffées ou mutilées dans les témoignages védiques. Certes il faudra tenir compte (et je ne l'ai pas assez fait pour l'Ambroisie) des influences probables de croyances ou d'usages anaryens sur ces traditions aryennes : c'est affaire de mesure. Mais ce qui est sûr, quoi qu'on pense de l'origine des épopées hindoues, c'est qu'elles ne sortent pas tout droit des mains des brahmanes, pas même ce monstrueux *Veda* supplémentaire que prétend être le *Mahābhārata*. Cela nous suffit : la différence de milieu permet d'espérer les meilleures surprises. A mes yeux, la grande faveur dont jouissent dans toute la littérature postvédique les légendes de l'*amṛta* tiré de la mer (qui n'a rien à voir avec le *soma* broyé des *Veda*) symbolise bien cette réaction, cet affranchissement, cette conquête du droit de cité par de vieilles légendes étrangères au répertoire sacerdotal. La caste rédactrice et commentatrice des *Veda*, toute occupée à faire de son *soma* le centre du monde, ne pouvait voir d'un œil ami la fête de l'*amṛta*, héritée des temps de la migration aryenne, et dont la date, le sens, la simplicité faisaient un concurrent redoutable à leur propre rituel. Ce qui se constate dans

l'Iran entre les mythes ambroisiens des archanges *Haurvatāt* et *Amərətāt*, et les mythes du *haoma* se constate plus nettement encore dans l'Inde : à la faveur d'une équation verbale (*amṛta* = *soma*), une toute petite portion des mythes amṛtiques a été annexée à la doctrine sômique, non sans des déformations prétentieuses (la « farce de *Vāc* » est ici l'exemple le plus clair), mais c'est peu de chose ; sur le reste règne un hostile silence : on chercherait en vain dans toute la littérature védique une version articulée du Cycle de l'Ambroisie, comparable à la fois aux cycles européens hérités de la même préhistoire commune, et au cycle de l'*amṛta* tel qu'on le lit dans le *Mahābhārata* et plus tard encore. Cette version complète, dans l'Inde comme dans l'Iran, il faut donc attendre une autre couche littéraire pour la voir apparaître avec sa valeur vraie, et dans l'Inde comme dans l'Iran elle apparaît juste au moment où l'orthodoxie sacerdotale s'affaiblit ou disparaît, où le culte du *soma-haoma*, artificiel et livresque dans les deux pays, perd sa primauté. L'Inde avec son cycle de l'*amṛta* qui règne déjà à travers les grandes épopées, est même plus heureuse que l'Iran qui, pour livrer à la postérité une version à peu près entière du cycle ambrosien, a dû attendre la voix menaçante du prophète musulman : c'est une allusion de Mahomet qui a obligé ses commentateurs à nous raconter l'histoire, inconnue de l'*Avesta* et pourtant encore assez semblable au prototype indo-européen, des anges *Hərūt-Mərūt*, autrement dit *Haurvatāt-Amərətāt*.

Ce qui est vrai en toute rigueur des légendes de l'Ambroisie, concurrente directe du *soma* dont les rédacteurs des *Veda* et des *Brāhmaṇa* tenaient boutique, reste plus ou moins vrai pour un grand nombre d'autres traditions ou rituels populaires. Plutôt moins vrai d'ailleurs, car l'orthodoxie védique, comme toutes les orthodoxies, a dû comprendre très vite qu'elle gagnerait plus en annexant ces vivaces vulgarités qu'en s'obstinant à les ignorer ou à les combattre. Nous ne trouverons donc pas, sur d'autres sujets, le grand silence ambrosien. Mais il y a des nuances, des précautions, des réserves jusque dans l'adoption ; certes les *Brāhmaṇa* connaissent le déluge, ou la brusque impuissance du dieu *Varuṇa*, ou l'inceste commis par le Seigneur des Créatures avec sa fille et la punition « végétale » du coupable par le Seigneur des Troupeaux ; mais ces contes de bonne femme et de bonhomme formaient une sorte de

seconde zone mythique ; ou du moins on les ne accueillait qu'après les avoir fortement parfumés de scolastique et de liturgie ; le déluge n'est raconté qu'une fois, par hasard, et tout artificiellement rapporté à un détail d'oblation ; l'inceste de *Prajāpati* est avoué trois fois... Nous voici loin des exploits sômiques, rabâchés à longueur de livres ! Encore sommes-nous dans les commentaires : sauf sur l'aventure de *Varuṇa*, les hymnes, eux, sont muets.

A la littérature védique, on ne demandera donc pas d'emblée une théorie, ni même une description du ou des *Gandharva*. D'autres ont voulu reconstituer la figure première de ces génies à l'aide des quelques demi-douzaines de textes du *Ṛg Veda* où leur nom est prononcé : la tentative part d'une idée fausse, les *Gandharva* étant précisément de ces êtres qui appartiennent, de naissance et de droit, à la tradition populaire et qui, même adoptés par les prêtres, ne pouvaient orner les livres sacrés, les hymnes surtout, que comme de fugitifs accessoires. Aussitôt après le *Ṛg* et plus encore après les *Upaniṣad*, les *Gandharva* emplissent les textes de leur nom et promènent partout une nature autrement complexe : tout cela peut-il être innovation ? Tout ce qui n'est pas affirmé dans le *Ṛg* était-il ignoré, en même temps que des rédacteurs des hymnes, de l'ensemble, haut et bas, de la société de l'époque ? De plus, ce que dit le *Ṛg* dans ses brèves allusions n'est pas même clair. Il peut être utile, comme l'a fait E. H. Meyer¹, de noter dans le *Ṛg* la prédominance du singulier sur le pluriel (les *Gandharva* n'apparaissent qu'en trois places) ; ou de souligner les rapports entre *Gandharva*, le Soleil et le Char du Soleil, ou entre *Gandharva* et *Soma* ; ou de marquer le caractère ambigu de *Gandharva*, à la fois ami et ennemi de divers dieux ; ou de montrer comment, à une exception près, aucun des hymnes composant les Livres Familiaux (II à VII) ne parle de *Gandharva*. Tout cela est important. Mais qui ne voit que chacune de ces remarques pose une question insoluble, ou susceptible de bien des solutions ? Toute évoluée qu'elle soit, la littérature postérieure, plus variée, plus libre, sans doute plus complète, donne

1. E. H. Meyer, *Indogermanische Mythen*, I (*Kentauren-Gandharven*), pp. 4 et suiv. ; 84 et suiv. La tentative a été reprise par F. Spiegel, *die arische Periode*, pp. 210-213, où l'on trouvera le relevé complet (texte et traduction) des passages du *Ṛg Veda* relatifs au ou aux *Gandharva*.

le moyen de réduire ces quatre ou cinq « indéterminées », et de mettre entre les déclarations et les silences des vieux textes une perspective probable. Malgré le nombre des références, les autres livres d'hymnes et les commentaires ne permettent guère mieux de décrire les *Gandharva*. Moins radicale que dans le *Rg*, la même difficulté subsiste : il ne s'agit partout que de brèves allusions, qui ne s'éclairent pas d'elles-mêmes, ni l'une l'autre, et où le hasard des matières traitées met seul l'accent sur tel ou tel caractère de ces êtres. Avant donc d'entreprendre un tri et une mise au point, il est encore prudent de se munir de la riche matière épique.

En revanche, il est un ordre de faits sur lequel les *Veda* et les *Brāhmaṇa* peuvent seuls renseigner : les rapports entre les mythes et les rites, c'est-à-dire, ici, l'appartenance des *Gandharva* à une ou plusieurs catégories de rites. Non certes que le témoignage védique vaille à coup sûr, même en cette matière, pour la préhistoire aryenne, ou même pour la religion populaire sous-jacente aux *Veda* : les prêtres ont pu procéder, ici aussi, à des retouches d'envergure ; du moins les textes védiques nous donnent-ils une chance, puisque c'est leur raison d'être d'exposer et d'expliquer le rituel. Au contraire, la littérature épique ne réserve que déceptions à qui recherche les rapports des mythes et des rites : les enseignements de cet ordre y sont plus que rares, incertains même, comme tout ce qui concerne le calendrier ; les légendes y sont longuement, somptueusement racontées mais, semble-t-il, pour elles-mêmes ; elles n'y sont guère plus rattachées à des rituels que ne le sont les anciens mythes celtiques dans les romans gallois du moyen âge : par exemple, aucune des nombreuses versions du Cycle de l'Ambrosie contenues dans les épopées et dans les *Purāṇa* ne fait allusion ni au printemps, ni à une fête, tandis que le lambeau de ce cycle qu'est, dans la littérature védique, la « Farce de *Vāc* », garde encore, dans son rattachement au sacrifice sômique, une valeur de mythe printanier. Or, comme vingt présomptions ne vaudront jamais un aveu, avant d'examiner la nature des *Gandharva*, courons au plus pressé. Voyons la *place rituelle* que leur attribuent les *Brāhmaṇa*. Quand nous les aurons pris sur le fait, aux ébats de changement d'année, nous aurons tout loisir pour explorer leurs retraites épiques et pour traîner au jour leur visage, ami de la nuit.

II. — LES GANDHARVA ET LA COURSE ROYALE.

Hormis le rituel du mariage où nous examinerons plus tard leur rôle important ¹, hormis un sacrifice à *Agni* et certains points du sacrifice sômique ordinaire dont nous reparlerons aussi, les seuls éléments du rituel auquel les *Brāhmaṇa* rattachent les *Gandharva* — mais avec insistance — sont le grand sacrifice *vājapeya* et la petite oblation *rāṣṭrabhṛt*.

Dans la doctrine officielle, le *vājapeya*, « breuvage de force, ou de conquête », est la dernière des sept formes d'*ekāha*, ou sacrifices sômiques d'un jour ; les seconde, troisième, quatrième, cinquième et sixième formes d'*ekāha* dérivent de la première, de l'*ekāha*-type qu'est l'*agniṣṭoma* ², par simple allongement des séries d'invocations ³. La septième au contraire, le *vājapeya*, présente du début à la fin des traits tellement aberrants que l'opinion unanime des indianistes est qu'il s'agissait primitivement de tout autre chose que d'une variante de l'*agniṣṭoma*. « Le *vājapeya*, dit V. Henry, se dénonce au premier aspect pour une réjouissance populaire, mi-grossière, mi-fastueuse, postérieurement englobée par le brahmanisme dans son pieux rituel : on y chante, on y boit, on y court en char, et sauf une ascension symbolique au ciel, la religion y paraît le moindre des soucis ⁴. » Tel est aussi l'avis de Hillebrandt qui voit dans cette cérémonie le reste d'une ancienne fête nationale, quelque chose comme des Jeux Olympiques hindous ⁵ ; avec des nuances diverses, A. Weber, dans l'article qu'il a consacré au *vājapeya* ⁶, Eggeling dans son introduction aux livres V-VII du *Çatapatha Brāhmaṇa* ⁷, se rallient à cette opinion. La difficulté est seulement de trier au juste

1. V. ci-dessous,

2. W. Caland et V. Henry, *l'Agniṣṭoma*, 1906, t. I, pp. VII-VIII.

3. Sauf peut-être l'*atirātra* qui, prolongé dans la nuit, semble s'être chargé d'éléments pris à des cultes orgiastiques.

4. Caland et Henry, *op. cit.*, p. VIII.

5. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, p. 247.

6. A. Weber, *Über den Vājapeya* (*Sitzb. d. kgl. preuss. Ak. d. Wiss.*, Berlin, 1892), p. 770. Cet article est essentiel pour toute la question du *vājapeya*.

7. *SBE.*, XLI, 1894, p. xxv.

le populaire et le sacerdotal. Voici d'abord les points essentiels où la fête se distingue de l'*agniṣṭoma* ¹.

Pendant la quinzaine qui précède le *vājapeya*, une oblation spéciale à l'antique dieu solaire *Savitṛ* doit être répétée chaque jour par le roi sacrifiant. Quant à la fête elle-même, elle comporte, à la pressée de midi, un simulacre de course de dix-sept chars, sur l'un desquels se tient le sacrifiant qui, par définition, sera le gagnant ; ce char est attelé avec une grande solennité, et les chevaux qui le traînent sont l'occasion d'invocations abondantes. Au même moment, une roue de char, montée horizontalement sur un piquet fiché en terre, est tournée trois fois dans le sens du soleil par le brahmane. Après la course, le sacrifiant s'avance vers un des feux du sacrifice et prononce deux séries de formules de bénédiction, l'une en *douze* termes (*āpti*), adressée sûrement aux mois, l'autre en *six* termes (*klpti*), adressée peut-être aux saisons. Puis le roi monte sur le poteau du sacrifice, au-dessus duquel un trou a été fait pour les *Pitṛ* ; arrivé en haut, il se proclame dieu et appelle à lui sa femme restée en bas ², mais qui vient d'être couverte par le prêtre nestṛ d'un vêtement fait de gazon ; c'est le moment culminant de la cérémonie. Tout se termine par l'onction du sacrifiant, assis à terre sur une peau de bouc. Il faut encore signaler qu'en même temps que le *soma* sont achetées et préparées diverses sortes de boissons spiritueuses moins estimables, nullement sacrées ; après la course, le roi les donne à un homme de la troisième classe ³ monté sur un des chars concurrents.

Le sens traditionnel de la cérémonie est clair ⁴ ; il s'agit d'une fête royale, tantôt plus, tant moins élevée en dignité que le *rāja-*

1. Le principal texte est *Çatapatha Brāhmaṇa*, V, 1 et 2 ; les invocations qui s'y trouvent commentées appartiennent à la *Vājasaneyisamhitā* du rituel des *adhvaryu* (*vājasaneyin*), IX, 1 et suiv. Les autres témoignages seront cités au fur et à mesure des besoins de notre recherche.

2. Weber, *art. cit.*, p, 794, n. 1, suppose que primitivement elle montait aussi au poteau.

3. *Çat. Br.*, V, 1, 5, 28. Cet homme peut-être aussi un *rājanya*.

4. Le nom même de la fête signifie « breuvage de *vāja* », c'est-à-dire de force, de conquête. C'est par un jeu de mots sans valeur que *vājapeya* dans le *Çat. Br.* est souvent donné pour l'équivalent de *annapeya* : la nourriture n'a rien à voir dans l'étymologie.

suya ¹, mais qui donne au célébrant une position enviable parmi ses pairs : d'après le *Çatapatha Brāhmaṇa*, le célébrant devient *samrāj* ², quelque chose comme « empereur » ; il gagne « tout » ³, « celui qui offre le *vājapeya* gagne *Prajāpati* et *Prajāpati* est l'année » ⁴ ; par la course il gagne spécialement le monde terrestre, la roue horizontale que fait tourner le brahmane dans le sens du soleil lui donne le monde aérien, l'ascension au poteau sacrificiel lui ouvre le monde des dieux ⁵. Monté sur le poteau, les paroles qu'il prononce sont simples et majestueuses : « Viens, femme, montons au ciel » ⁶ ! puis, levant les bras : « Nous sommes allés à la lumière, aux dieux, nous sommes devenus immortels, nous sommes devenus les enfants de *Prajāpati* » ⁷. »

Ce qui complique un peu les choses, c'est que, si le *vājapeya* est ainsi défini comme une cérémonie proprement royale, il ressort de tous les textes qu'il peut être offert soit par un brahmane, soit par un *rājanya*, et l'un des textes (confirmé par quelques détails certains de la cérémonie) dit même qu'il peut être offert par un *vaiçya* ⁸ et généralement par tous ceux « qui souhaitent plenté de nourriture », *annādyakāmāḥ* ⁹ : c'est peu « royal », et « l'empire » pompeusement promis au sacrifiant dans la doctrine brahmanique peut recouvrir une notion plus simple de l'ancienne fête populaire ; en tous cas, l'introduction artificielle et rigide du cadre des castes

1. *Çat. Br.*, V, 1, 1, 13 : « En offrant le *rājasuya*, il devient roi, mais en offrant le *vājapeya* il devient *samrāj* » ; d'autres textes renversent le rapport, v. Eggeling, *SBE.*, xli, p. xxv.

2. *Çat. Br.*, V, 1, 1, 13. Suivant d'autres textes, le célébrant ne cherche pas le *samrājyam*, mais le *svārājyam*. Sur ces hiérarchies royales et super-royales déjà très compliquées dans les *Brāhmaṇa*, v. A. Weber, *art. cit.*, p. 767 et suiv.

3. *Çat. B.*, V, 1, 1, 14.

4. *Çat. B.*, V, 1, 2, 9.

5. *Çat. B.*, V, 1, 5, 1.

6. *Çat. B.*, V, 2, 1, 10.

7. *Taitt. S.*, I, 7, 9 ; le *Çat. B.*, V, 2, 1, 11, contient ces mêmes déclarations, mais dans un autre ordre. Cf. Oldenberg, *Rel. d. Veda*, pp. 88 et n. 3.

8. *Çāṅkhāyanaśrautasūtra*, xvi, 17, 4 (éd. Hillebrandt, *Bibl. Ind.*). Cf. l'intervention du *vaiçya* après la course : c'est lui qui reçoit les boissons autres que le *soma* ; Weber, *art. cit.*, p. 789, n. 3, voit dans ce détail un indice que jadis les *vaiçya* pouvaient participer à la cérémonie.

9. *Ibid.*, xv, 1, 1. On pressent ici le jeu de mots (*anna...*) commis aussi dans le *Çat. B.*, ou peut-être un contre-sens sur *vāja*.

doit être pour quelque chose dans ces incohérences. D'autre part, il semble qu'*Indra*, le vieux dieu guerrier des Aryens, ait d'abord régné sur tous ces rites : il en garde encore l'essentiel, mais les pâles divinités de la caste sacerdotale, *Bṛhaspati*, *Vac*, l'ont en partie dépossédé ; à l'occasion de plusieurs manipulations, le *Çatapatha Brāhmaṇa* répète l'alternative : *atha yadi brāhmaṇo yajeta... yadi vā rājanyo yajeta...* ; si c'est un Prêtre qui offre, il s'adresse à *Bṛhaspati* ; si c'est un Noble, il s'adresse à *Indra*¹. Le texte qui ouvre l'accès du *vājapeya* aux hommes de la troisième caste dit que ceux-ci, dans les formules, substituent à *Indra* ou à *Bṛhaspati* leurs dieux représentatifs, les *Marut*². La retouche scolastique et liturgique est ici évidente, et l'on ne se trompera point sans doute en restituant *Indra* partout où l'on rencontrera ces partages conditionnés.

Mais il est un aspect essentiel de la fête qui ressort lumineusement des textes et sur lequel on a négligé d'insister. Que signifie la litanie des *āpti* ? Le *Çatapatha Brāhmaṇa* dit formellement qu'elle est adressée aux mois³ et si l'on hésitait à prendre au sérieux cette déclaration du vieux texte, le contenu de cinq ou six des versets *āpti*, comme l'a montré Weber⁴, prouverait assez qu'il s'agit en effet d'un calendrier à la fois poétique et familier. Certaines variantes de la liste, où est jointe une treizième formule évidemment en relation avec le mois intercalaire du *yuga* quinquennal, enlèvent les derniers doutes⁵. Pourquoi cette originalité du *vājapeya* ? Pourquoi cette énumération des mois, honorés chacun d'un *svāhā* ! retentissant, « salut » ou « bénédiction » ? Qu'on songe ici aux litanies des douze monstres et des douze mois qui ornent la fête chinoise de changement d'année, et qu'on se rappelle qu'en Europe, au Nouvel An, soit par l'artifice de masques animaux, soit par les Douze Jours symboliques, les douze mois écoulés ou les douze mois à venir sont comme condensés, concentrés, présents tous à la fois ou dans une

1. P. ex. *Çat. B.*, I, 1, 5, 2-3 ; 8-9 ; 11-12...

2. *Çāṅkhāyanaçrautasūtra*, XVI, 17, 3.

3. *Çat. B.*, V, 2, 1, 2.

4. *Art. cit.*, pp. 792-794.

5. *Kāthaka*, XIV, 1 et 8 ; *Maitr.*, I, 11, 3-8 (*trayodaçai'tā āhutayas, trayodaça māsāḥ samvatsarah* ; v. Weber, *art. cit.*, p. 793).

succession rapide, parce que les hommes ont, à cette période pleine de mystère, une sorte de prise magique sur le Temps. L'appel des douze mois n'est pas le seul rite à valeur « temporelle », « annuelle » que contienne le *vājapeya* ¹ : Weber a signalé l'importance du nombre 17 dans beaucoup de rites de la cérémonie ², et la valeur de ce nombre, dans les commentaires du texte comme dans toute la symbolique des *Brāhmaṇa*, repose sur l'addition du nombre des mois et du nombre des saisons : « *Prajāpati* est l'année, donc *Prajāpati* est dix-sept ³ », répètent inlassablement les *Brāhmaṇa*, — si inlassablement qu'il faut bien voir là (une fois n'est pas coutume) autre chose qu'une solennelle puérilité. Ce n'est pas tout : bientôt nous verrons intervenir, à une place de choix, les 27 *Nakṣatra*, c'est-à-dire le zodiaque lunaire, autre division du Temps.

Cette valeur temporelle des rites et cette insistance à la juxtaposer à leur valeur royale s'expliquent si l'on veut bien prêter attention à la date que les textes fixent pour la célébration du *vājapeya* ; plus fortement que l'*agniṣṭoma*, qui n'est rattaché au printemps que par un souvenir précis mais un peu mince ⁴, le *vājapeya* appartient en effet à une saison déterminée de l'année ; d'abord si le *Çatapatha Br.* est muet sur ce point, le *Çāṅkhāyana-Çrauta-Sūtra* ⁵, qui fait partie du rituel des *botṛ*, aussi bien que le *Kātyāyana-Çrauta-Sūtra*, qui fait partie du rituel des *adhvaryu* ⁶, disent qu'il doit être célébré en automne (*çaradī*) ; et puis il y a dans le texte même, un renseignement très précieux : le calendrier que recouvrent les douze invocations *āpti* commence évidemment aux environs du solstice d'hiver ⁷.

1. Nous n'insistons pas sur les *kṛti*, plus que suspectes d'avoir été fabriquées artificiellement sur le modèle des *āpti*, et dont le rapport de sens avec les saisons n'est pas lumineux ; v. Weber, *art. cit.*, p. 793 et n. 2.

2. *Art. cit.*, p. 776.

3. Cf. la formule *saptadaçena samvatsareṇa prajāpatinā* ; v. Oldenberg, *Rel. d. Veda*, pp. 49, 171 ; cf. R. Reizenstein, *das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, pp. 160 et suiv. Parfois *Prajāpati* est déclaré équivalent à 18 (les 12 mois + les 5 saisons + l'année elle-même).

4. Caland et Henry, *l'Agniṣṭoma*, I, p. 1 et références.

5. XV, 1, 1.

6. IV, 1, 1.

7. Dans la liste du *Çatapatha Brāhmaṇa*, le 1^{er} mois est l'*Ami*, le 2^e le *Bon Ami*, le 3^e, l'*Augmentant*... ; le 6^e (contenant sans doute le solstice d'été), le *Roi des*

Nous ne nous permettrons pas d'hypothèse sur le « vrai début d'année » à l'époque des *Brāhmaṇa*, encore moins prendrons-nous parti entre les hypothèses présentées, dont on sait l'importance pour l'âge même à attribuer aux livres védiques : il nous suffit de rappeler que le solstice d'hiver a sûrement été *l'un des débuts d'année* en usage en ces siècles lointains ¹, et que la donnée du calendrier des *āpti* s'accorde avec beaucoup d'autres, y compris les deux textes du *Ṛg Veda* mobilisés à tort ou à raison par Jacobi et par Barth. Par conséquent, non seulement notre *vājapeya* est une cérémonie située en fin d'année (*ṣaradi*), mais encore la présence des invocations *āpti*, c'est-à-dire la récitation, lors de cette cérémonie, d'un calendrier couvert de bénédictions prouve que cette date n'est point fortuite : le *vājapeya*, dans son fond comme dans sa forme, dans son objet comme dans sa date, est une *fête de changement de Temps*,

Jours ; les 7^e, 8^e, 9^e, 10^e, sous des noms divers, indiquent une *destruction* des jours ; le 11^e est le *Roi du Monde*, et le 12^e est le *Maître Suprême*, *Adhipati* : il est probable que notre « fête qui donne l'empire » n'est pas étrangère à cette dénomination des derniers mois, dont Weber s'étonnait. Sur toute cette question des *āpti*, v. Weber, *art. cit.*, 792-794.

D'autre part, le *vājapeya* n'a pu être célébré exactement à la fin de l'année ainsi définie (à la veille du solstice d'hiver), et cela pour deux raisons : 1^o en dépit d'un rite commun (la roue solaire) le *vājapeya* est distinct des fêtes solsticiales (Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 115) ; 2^o le *vājapeya* est suivi d'une période de quinze jours affectée à des rites spéciaux. Cela explique bien que la fête soit célébrée « en automne » (*ṣaradi*) alors que le calendrier des *āpti* part du solstice d'hiver. Cela fait aussi penser à la donnée épique qui déclare que le jour le plus saint de l'année est la pleine lune *Kārttikī*, pleine lune du *dernier* mois (autumnal et guerrier) de *Kārttika*, et consacrée comme toutes les pleines lunes à *Indra* (Hopkins, *Epic Mythology*, p. 69 ; v. *Mahābhārata*, V, 142, 18 et III, 132, 16). Peut-être, dès le temps des *Brāhmaṇa*, la Course Royale, fête de liquidation d'année, avait-elle lieu en octobre-novembre ?

1. A. Barth, *J. As.*, IX^e série, t. III, février 1894, p. 165 (dans le compte rendu du travail de Jacobi, *Über das Alter des Ṛg Veda*, Stuttgart, 1893) ; mais des calculs de Jacobi et de Barth, il résulte que solstice d'été et équinoxe d'automne ont dû être aussi, à quelque moment des temps védiques, des « débuts d'année ». — D'autre part, du redoutable livre de Bāl Gangādhār Tilak, *the Orion, or researches into the antiquity of the Vedas* (Bombay, 1893, p. 40, etc...), il ressort au moins que solstice d'hiver et équinoxe de printemps se partageaient (ou se disputaient) l'honneur de commencer l'année. — A ces débuts variés correspondent sans doute les mots dont la langue védique se sert pour compter les années : souvent *hima*, « hiver », mais souvent aussi *ṣarad* « automne » (cf. le nom iranien de l'« année », *varṣa* « (saison des) pluies »).

destinée entre autres choses à engager sur la bonne voie le Temps nouveau, l'année nouvelle. Le mythe même de fête, tel qu'on l'entrevoit encore parmi les distinguos du *Çatapatha Brāhmaṇa*, s'accorde bien avec cette donnée : dans la littérature postérieure de l'Inde, *Indra* est le dieu et le fondateur-président de la fête de changement d'année ; or, dès nos textes relatifs au *vājapeya*, c'est bien *Indra* (en concurrence évidemment artificielle avec *Brhaspati*) qui répond dans la légende, au roi des rites : le mythe de fête est un concours entre les dieux pour la possession de *Prajāpati*-Année qui s'offre à eux, et le vainqueur, gagnant *Prajāpati*, monte aux régions supérieures ¹. Ce vainqueur, c'est déjà *Indra* : raison mythologique qui s'ajoute aux raisons de calendrier données d'abord.

La complexité du *vājapeya* se comprend fort bien dès qu'on prend garde que cette cérémonie demi-savante se célébrait à une fin d'année, au seuil du calendrier des *āpti*. En effet, la déformation imposée par les prêtres n'a pas été telle que tous les éléments attendus dans une fête de Changement de Temps n'y apparaissent encore : sans doute l'accent est mis sur la royauté, sans doute la valeur de cette royauté (non sans des contradictions signalées plus haut) paraît avoir été amplifiée, et la cérémonie a pris place dans une hiérarchie touffue et incertaine de rituels royaux, impériaux, etc... ; malgré cela, la retouche des Brahmanes a laissé subsister assez de « détails-témoins » pour qu'il soit possible d'entrevoir l'ancienne fête.

On s'explique d'abord bien tous les rites concernant le Temps et les divisions du Temps : non seulement la litanie des mois (et peut-être, adjonction tardive, celle des saisons), non seulement l'usage massif du symbolisme du nombre 17 (mois + saisons) et les spéculations continuelles sur « *Prajāpati*-Année », mais surtout, lors de l'attelage des chevaux au char, l'invocation à 27 êtres « qui ont attelé le premier char » (élément, sans doute, du vieux mythe de fête) : en effet Weber a signalé ici, avec beaucoup de vraisemblance, l'apparition première du système des *Nakṣatra*, du zodiaque

1. *Çat. Br.*, V, 1, 1, 1-8. Avant *Indra*, *Brhaspati* est désigné comme gagnant ; mais on ne contestera point que ce dieu de la caste sacerdotale est ici un intrus, dans la mesure où le *vājapeya* représente un rituel ancien.

lunaire avec ses 27 divisions ¹. Ce détail et quelques autres donnent à penser que la course elle-même a dû, entre autres choses, symboliser le cours du temps ².

On comprend aussi les nombreuses invocations au vieux dieu solaire *Savitṛ*, soit lors de chacun des jours préparatoires, soit lors de la course elle-même ³; et surtout l'on comprend la présence de cette roue horizontale que le brahmane fait tourner dans le sens du soleil : il s'agit d'un symbole évident de l'astre ⁴, symbole nullement spécial à l'Inde, mais que l'Inde réserve à deux groupes de cérémonies, tous deux relatifs à l'écoulement du Temps : les fêtes de solstice ⁵ et le *vājapeya* — c'est-à-dire la fête de changement d'année.

La « course », ou ce qu'on nomme ainsi est bien à sa place, avec quelques obscurités cependant : il s'agit d'une *fausse course* ⁶, où le gagnant est désigné d'avance, puisqu'il est le sacrifiant ; les seize autres chars ne sont là que pour la parade, et complètent le symbolisme temporel à base « dix-sept », mais seul le sien est rituellement apprêté ; les coursiers eux-mêmes, ou du moins leurs répondants dans le mythe de fête, à en juger par les invocations qui leur sont adressées, ne sont pas des chevaux ordinaires. Naturellement, on ne peut reconstituer le rite populaire d'où est sortie la retouche brahmanique, ni même dire s'il s'agissait d'une course ou d'un simulacre ; de récentes lectures de textes mitaniens prouvent que la course, avec des tours de piste (?), était déjà connue des Indo-

1. Weber, *art. cit.*, p. 773 ; Id., *Abb. über die Nakṣatra*, II, 278.

2. On verra plus loin que la distance de la course est déterminée par 17 portées de flèches tirées successivement, chacune partant du point de chute de la précédente, — parce que « telle est la longueur de *Prajāpati* (l'année) ».

3. *Çat. B.*, V, 1, 4, 4.

4. *Taitt. S.*, I, 7, 8, compare aussi la roue à l'arme d'*Indra*, le disque du tonnerre, *vajra* : c'est évidemment artificiel.

5. Oldenberg, *die Religion des Veda*, p. 88, n. 4 (à vrai dire, il s'agit ici d'une peau taillée en cercle et posée à terre). Cependant le même symbolisme de la roue apparaît encore lors de l'établissement du feu sacrificiel, Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 55.

6. Il n'est d'ailleurs pas sans exemple que des concours périodiques de course soient expliqués par un mythe où la prétendue course est tout autre chose, par exemple une fuite : telle la fuite de *Pélops* et d'*Hippodamie*, rattachée par la tradition aux Jeux Olympiques (v. à ce sujet miss J. E. Harrison, *Themis*, p. 228) ; la notion de course, dans les rituels populaires, est des plus malléables.

Iraniens d'Asie Antérieure au second millénaire avant J.-C., peut-être avant leur dissociation en deux branches ¹ ; il est donc possible, comme le suppose Hillebrandt, qu'il y ait à l'origine de la course du *vājapeya* de vrais concours, des espèces de Jeux Olympiques ; je n'en suis pas tout à fait sûr : d'abord à cause du « truquage » de la victoire ; et puis je voudrais en savoir davantage sur ce char qui est « la foudre d'*Indra* », « le gagneur de richesses ² », sur ces coursiers, *vājinaḥ*, parmi lesquels figure l'énigmatique *Dadhikrā(van)* ³, que diverses sortes de génies attellent, qui dévorent dragons, loups et mauvais esprits ⁴, à qui, enfin, le sacrifiant fait respirer, de l'offrande, « la part de *Prajāpati* » ⁵. Quoi qu'il en soit, la détermination du but de la « course » se fait par un moyen singulier : un *rājanya* tire successivement 17 flèches, chaque fois du point où est tombée la précédente ; au bout du cheminement, il plante un figuier *udumbara* ; tout cela « parce que telle est la longueur de *Prajāpati* ⁶ ». Le symbolisme annuel (*Prajāpati* = Année ; 17 = mois + saisons) est ici évident, et affirmé avec insistance ⁷ ; la fameuse « course » ressemble fort à une promenade triomphale d'un char sacré à travers mois et saisons.

1. P. Jensen, *Indische Zahlwörter in Keilinschriftlichen Texten* (Stz. b. d. berl. Ak. d. W., 1919, pp. 367 et suiv.). Les mots indo-iraniens de ces inscriptions relatifs aux courses sont (*aika-*, *panza-*...)-*varṭana* (« tour ? »), *vasanna* (« stade » ?), *anṣa-mēva* (« galoper » ?), v. Forrer, *ZDMG.*, n. F., I, pp. 252 et suiv. — D'autre part, dans la société védique, les courses de chars étaient sûrement en honneur, v. Hillebrandt, *Ved. Mythol.*, p. 247, et P. v. Bradke, *ein lustiges Wagenrennen in Altindien*, *RV.*, 10, 102 (*ZDMG.*, XLVI, pp. 445 et suiv.) ; qu'on songe au mythe d'*Etaça*, cheval divin, *RV.*, V, 29, 5 ; à la course entre *Indra* et *Uṣas* (Oldenberg, *Rel. d. V.*, p. 169), etc...

2. *Çat. B.*, V, 1, 4, 3.

3. *Çat. B.*, V, 1, 5, 19-20.

4. *Çat. B.*, V, 1, 5, 22.

5. *Çat. B.*, V, 1, 4, 15.

6. *Çat. B.*, V, 1, 5, 13-14.

7. On comparera l'analyse que miss J. E. Harrison, *Themis*, p. 228, a faite des Jeux Olympiques : le même symbolisme s'y retrouve ; la course *δωδεκάγναμπος*, comme dit Pindare (*Ol.*, II, 50), semble avoir représenté la course du soleil à travers les douze signes ; près du point de départ, dans l'hippodrome, était un autel dédié aux *Dioscures* (Pind., *Ol.*, III, 36 ; Pausan., V, 15), et dans le stade, le point de départ était le tombeau du personnage solaire *Endymion*, époux de la Lune, *Séléné* (Paus., VI, 20, 9). Miss J. E. Harrison donne la preuve que ce symbolisme n'était pas étranger non plus aux courses des cirques romains. Enfin Winckler, *Mitt. d. vorderas. Gesellschaft*, 1901, pp. 175 et suiv. (cf. Brockelmann, *Arab. Literatur*, p. 23), a montré dans le folklore sémitique un symbolisme analogue.

Le problème des Centaures.

L'ascension céleste du sacrifiant, naïvement figurée par l'ascension au poteau, achève de consacrer son pouvoir : le roi terrestre devient dieu. La légende de fondation du Nouvel An persan nous montrait tout à l'heure un prince qui, pour affirmer sa royauté universelle (et divine même), s'installait dans un trône posé sur les épaules des démons et obligeait ceux-ci à l'élever dans les airs : telle est la version du *Šāh Nameh* ; Al Tha'alibī, combinant cette « ascension » avec la « course » du Nouvel An, montre *Ĵem* traversant le ciel sur un char porté par les démons, et couvrant ainsi en un jour (le premier de l'an) l'espace qui est entre le Dombavend et Babylone ¹. Le sens du rite hindou ne peut être bien différent ; il a d'ailleurs son répondant dans le mythe de fête, puisque *Indra*, par le *vājapeya*, a obtenu de « monter aux régions supérieures ». La littérature épique de l'Inde achèvera bientôt de nous édifier sur les ascensions célestes de ces Rois-Dieux de Nouvel-An.

Enfin, sans qu'il soit besoin d'insister, on comprend et les beuveries de liqueurs spiritueuses ² (livrées dédaigneusement au *vaiçya*), et les tambours assourdissants frappés au moment de la course ³. La fête de changement d'année comportant partout des rites sexuels et même conjugaux, la participation (sans doute réduite par les brahmanes) de la femme du sacrifiant au simulacre d'ascension céleste ⁴ est également à sa place, ainsi que les invocations au couple Ciel et Terre ⁵, et la formule où Weber saluait un gage d'antiquité, *pitārā mātārāca* ⁶ ; on comprend pourquoi les victimes animales (17!) offertes à *Prajāpati* doivent être mâles et *maṣkara*, « entières ⁷ » ; on s'explique aussi le rituel grotesque de l'achat des

1. V. ci-dessus, pp. 68 et suiv.

2. *Çat. B.*, V, 1, 2 (tout entier consacré à ce sujet).

3. Ils sont 17, naturellement, « parce que *Prajāpati* (l'Année !) est dix-septuple », *Çat. B.*, V, 1, 5, 6. Le brahmane frappe d'abord l'un des tambours en exhortant *Indra* (ou *Bṛhaspati*, selon la caste du sacrifiant) à gagner la course ; puis on frappe tous les tambours ; cela se passe au moment où les chars partent ; on repose les tambours quand ils reviennent, *Çat. B.*, V, 1, 5, 7-12.

4. *Çat. B.*, V, 2, 1, 8 et suiv.

5. *Çat. B.*, V, 1, 5, 26.

6. *Ibid.* ; v. Weber, *art. cit.*, p. 791, n. 3.

7. *Çat. B.*, V, 1, 3, 10 : « Car mâle signifie productivité et *Prajāpati* représente la productivité. » L'*agriculture* même n'est pas absente de cette distribution de vigueur, *Çat. Br.*, V, 2, 1, 15 et suiv.

boissons spiritueuses juxtaposé au rituel (déjà sans doute d'origine populaire dans l'*agniṣṭoma*) d'achat du *soma* : le *parisrut* est acheté, contre du plomb (« qui n'est ni fer ni or¹ ») à un homme qui porte les cheveux longs (« qui n'est ni homme ni femme² ») ; sans pouvoir préciser, on soupçonne qu'il y a, à l'origine de ces prescriptions, des « scènes à rire ». Les morts mêmes, ces convives habituels des fêtes de changement d'année, ont quelque part à la cérémonie puisque, en haut du poteau qui sert à l'ascension céleste, un trou a été creusé pour les *Pitr*, les *Pères*. Enfin la longue durée de la purification préalable, la répétition pendant quinze jours des mêmes formules « qui purgent l'âme » sont choses naturelles avant la liquidation de l'année. Nous avons donc bien affaire, dans le *vājapeya*, à l'élaboration brahmanique d'une fête populaire de changement de Temps. La date a été maintenue, et l'accent mis sur les rites de souveraineté et de victoire n'a pas supprimé les nombreux rites dirigés dans les autres sens.

Or c'est à cette fête qu'apparaissent les *Gandharva* ; c'est à elle qu'ils vouent l'essentiel de leur activité rituelle, et leur intervention répétée, tournée chaque fois vers une fin différente, prouve qu'il ne s'agit point d'un lien de hasard.

D'abord, pendant chacun des quinze jours qui précèdent la course et l'ascension, se célèbre une cérémonie accessoire, préparatoire, un *pariyajña* ; dans la tradition que représentent les livres, il s'agit naturellement d'une cérémonie sômique (*d'ailleurs chaque jour différente*³) précédée d'une *dikṣā* spéciale ; mais avant cette cérémonie, une oblation, chaque jour la même, est offerte au vieux dieu solaire *Savitṛ*⁴, et une invocation l'accompagne : « Dieu *Savitṛ*,

1. Le *parisrut* est une boisson faite avec des pousses de riz *non-mûr* : il s'oppose à cet égard à la *surā*. Sur toute cette scène d'achat, v. *Çat. B.*, V, 1, 2, 14 et note de Eggeling, *SBE.*, XLI, p. 9, n. 1.

2. « C'est-à-dire un eunuque, *skandha* », dit le *Çat. B.*, *loc. cit.* ; mais cette interprétation n'est pas générale, v. Weber, *art. cit.* p. 779.

3. Peut-être est-ce là une stylisation liturgique de la croyance populaire suivant laquelle les (10, 12...) derniers jours de l'année préfigurent, annoncent les divisions de l'année à venir ? Dans les jours qui précèdent le *vājapeya*, toutes les formes des cérémonies qui suivront dans l'année se trouvent rassemblées. V. Eggeling, *SBE.*, XLI, p. 4 et n. 2.

4. Qui est le « impeller » des dieux, et fait gagner à la course, *Çat. B.*, V, 1, 15 (cf. V, 1, 1, 4).

favorise (mot à mot « accélère », par allusion à la course) le sacrifice ! accélère le seigneur du sacrifice pour sa part ! Puisse le *Gandharva* céleste, qui purifie l'âme, purifier notre âme ! Puisse le Seigneur de la Parole (*Prajapati*) rendre notre nourriture agréable ! Bénédiction ! » Le *Çatapatha Brâhmaṇa* ajoute : « La même oblation est à offrir jusqu'au jour qui précède la fête sômique (le *vājapeya* proprement dit) dont elle a été le commencement ; grâce à elle, lui (*Savitr*, le Soleil) devient serein ¹. » Le texte sacerdotal n'en dit pas davantage ; il répète simplement les sèches paroles du rituel des *adhvaryu* et, suivant l'habitude, les explique en les délayant. Pour notre propos, il n'enseigne que deux choses, mais capitales : pendant les quinze jours qui précèdent la fête de liquidation d'année, le *Gandharva* céleste est quotidiennement invoqué, et cela, même dans la cérémonie retouchée par les prêtres, à plus forte raison donc dans la cérémonie populaire ; de plus, ce qu'on attend de ce *Gandharva* c'est, disent les prêtres, en même temps que la sérénité du soleil, la purification des âmes, sans doute donc, dans une croyance plus simple, la purification tout court. Nous ignorons sous quelle forme ce *Gandharva* quotidien était imaginé, et quels vieux rites de purification ont pu être remplacés par quinze jours de rabâchage sômique ; des textes postérieurs orienteront peut-être nos hypothèses.

Mais les *Gandharva* ne figurent pas seulement dans le rituel préparatoire ; ils apparaissent encore — au pluriel — au point culminant de la fête, au moment de la course ; quand le char du sacrifiant est amené sur le terrain, au nord-est de la *vedi*, on arrose d'abord les chevaux avec de l'eau (« parce que c'est de l'eau que sont sortis les chevaux » et aussi « parce que dans les eaux est l'*amṛta* »), puis on les attelle, le cheval de droite le premier, celui de gauche le second, et les deux autres (ou simplement l'autre d'après le rituel du *Yajus Noir*) en dernier ². L'attelage des deux premiers est

1. *Divyo Gandharvaḥ ketapūḥ ketam naḥ punātu*, *Çat. B.*, V, 1, 1, 16 (= *Vājas. S.*, IX, 1). Peu nous importe que ce « *Gandharva* céleste » soit le Soleil même ou un personnage en rapports avec le Soleil : le fait important est qu'à cette date, pour cet office, par nom ou par surnom, le Soleil ou un autre être soit invoqué comme *Gandharva*.

2. *Çat. B.*, V, 1, 1, 16.

3. *Çat. B.*, V, 1, 3, 4-11 « L'usage humain, dit le texte (*ibid.*, 7) est de commencer par le cheval de gauche ; mais avec les dieux, c'est de cette manière (atteler d'abord le cheval de droite) qu'on procède. »

accompagné d'invocations solennelles empruntées à la *vājasaneyi-saṃhitā*¹ ; pour celui de droite : « soit *Vāyu*, soit la pensée², soit les 27 *Gandharva* qui ont attelé le cheval en premier, qu'ils mettent la vitesse en lui³ ! » Pour celui de gauche : « Sois rapide comme *Vāyu*, ô Coursier, sois attelé ! Sois, en beauté, comme le cheval droit d'*Indra* ! Puissent les *Marut*, qui savent tout, t'atteler ! Puisse *Tvaṣṭṛ* mettre la vitesse dans tes pieds ! »

Des êtres ici invoqués, *Vāyu* (le Vent), les *Marut* si souvent comparés aux vents, s'imposaient et aussi *Tvaṣṭṛ*, forgeron de la foudre, père de *Rudra*⁴ ; les *Gandharva* demandent plus d'attention : d'abord par leur nombre, puis par la bribe de légende qui leur est ici rapportée.

Ils sont 27⁵, et Weber a montré, nous l'avons dit plus haut, que c'était là la première allusion au système des *Nakṣatra*, c'est-à-dire des astres indiquant chaque nuit la position du dieu-lune dans son circuit autour du ciel⁶ ; le nombre 27 attribué aux *Gandharva* (qui ailleurs constituent des légions fabuleuses) n'est pas une invention pure, puisqu'il se retrouve dans l'épopée : témoin le *Mahābhārata* qui montre 27 personnages assis autour du dieu-roi *Kubera*, « *Tumburu* et *Citrasena* (deux *Gandharva* caractérisés) avec ses ministres, *Gandharva* et *Apsaras* (c'est-à-dire au fond *Gandharva* femelles).⁷ » Les *Gandharva* se présentent donc bien comme les

1. *Vāj. S.*, IX, 7-9.

2. Ou *Manu*, *Maitr. S.*, I, 11, 1, 4, *Taitt. S.*, I, 7, 7, 2...

3. *Vāyur vā tvā manur vā tvā gandharvāḥ saptdvīṃṣatīḥ | te agre aṣvam ayuñjaḥ tu asmin javam ādadhuḥ*. Le commentaire (*Çat. B.*, V, 1, 3, 8) précise : « Puissent ceux qui ont attelé le cheval en premier t'atteler, et ceux qui ont mis la vitesse en lui la mettre en toi ».

4. Au verset suivant, il y a aussi une invocation au vénérable *Apām napāt* « aux chevaux rapides » : cet adjectif justifie sa présence ; cf. Gray, *the indo-iranien deity Apām Napāt* (*AfRW.*, III), p. 21.

5. Le rituel du *Yajus Noir* (*Tait. S.*, I, 7, 7, 2) dit : « Soit *Vāyu*, soit *Manu*, soit les *Gandharva*, les 27... », et *Sāyana* interprète : « les 27 au total, soit *Vāyu* + *Manu* + 25 *Gandharva* ». Il a évidemment tort : le texte du *Çat. B.* n'est pas ambigu ; cf. aussi *Kāṭhaka*, 13, 14 ; *Maitr. S.*, I, 11, 1, 4, sur lesquels s'appuie Weber.

6. A. Weber. *Abh. über die Nakṣatra*, 1860, II, p. 278 (*Abh. d. k. preuss. Ak. d. Wiss.*, Berlin, 1861).

7. *Mbh.*, II, 4, 37. Sur le sens du passage et la valeur exacte du renseignement qu'il donne, v. Hopkins, *Epic Mythology*, p. 154, qui rappelle aussi le chiffre védique de 27.

figurants des signes du zodiaque lunaire et sont ici, comme dit Weber, « les représentants du cours rapide du Temps, qui se règle sur eux » : on songera aussitôt aux *No* chinois, aux monstres du Nouvel An européen figurant chacun l'un des Douze Jours, — c'est-à-dire l'un des signes du zodiaque solaire. L'usage qui est ainsi fait des *Gandharva* dans le rituel de fin d'année éclaire quelques-unes des allusions du *R̥g Veda* : celles où le *Gandharva* est mis en rapport avec le cours du soleil ¹, et notamment la célèbre stance de I, 163, 2 : « Ce (cheval du soleil) offert par Yama, Trita l'a attelé, Indra l'a monté d'abord ; le *Gandharva* a saisi sa bride ; du Soleil, ô *Vasu*, vous avez fait un (ou le) cheval ². »

Cet hymne vénérable, confirmé par VIII, 1, 11, prouve du même coup combien est ancienne la liaison entre les *Gandharva* et les chevaux d'un char fabuleux ; l'invocation citée plus haut du *vājapeya* dit à son tour que les *Gandharva* « ont attelé pour la première fois », — et cela sans doute se passait au cours du *vājapeya* mythique qui assura la royauté d'*Indra*. Ils garderont à travers toute la littérature classique ce caractère d'attelés et plus généralement de patrons des chevaux ou attelages fabuleux : dans l'épopée ils attellent les chevaux-oiseaux qui tirent le char de *Kubera* ³,

1. Qu'on ne s'indigne pas de nous voir mélanger Soleil et Lune : le système des 27 *nakṣatra* (qui justement apparaît pour la première fois dans ce texte sur le *vājapeya*) est certainement postérieur au système des mois ; génies du Temps, les *Gandharva* ont d'abord dû figurer les mois, ou d'autres divisions de l'année ; leur rapprochement avec les *nakṣatra* (qui n'est pas général, ni même fréquent) est sans doute une « adaptation », plus ou moins savante. Nous nous refusons à voir dans les *Gandharva* des génies proprement « solaires » comme les anciens mythologues, ou des génies proprement « lunaires », comme Ludwig, Hopkins, et l'école de Siecke. Notre interprétation, à base rituelle, est toute différente et permet de comprendre comment les *Gandharva* sont tantôt lunaires, tantôt (plus souvent d'ailleurs) solaires. On vient de voir, à propos du *vājapeya* lui-même, le *Gandharva* invoqué quinze jours de suite, conjointement avec le solaire *Savitṛ*, pour obtenir qu'un soleil serein favorise le jour de la Course.

2. On comparera *R̥V.*, IX, 83, 4 ; IX, 85, 12 ; le cheval du soleil est curieusement juxtaposé au *Gandharva* dans VIII, 1, 11 ; dans X, 139, 5, le *G.* est nommé comme le soleil, *rajaso vimānaḥ*. Cf. *Ath. V.*, XI, 5 (hymne où le soleil est glorifié comme *Brahmācarin*), 2 : « Les *Gandharva* au nombre de 6333 allaient derrière lui... » ; cet hymne a été très commenté : v. Muir, *Sanskrit Texts*, V, 399 et suiv., etc. Sur l'épithète *sūryavarcaśaḥ* et sur les chars « pareils au soleil » des *Gandharva* dans l'épopée, v. Hopkins, *Epic Mythology*, p. 153 et 157.

3. V. ci-dessous, p. 127 et n. 7.

quand ils ne le tirent pas eux-mêmes ; un des principaux *Gandharva*, depuis le *Mahābhārata* jusqu'aux écrits les plus tardifs, est *Citraratha* dont le nom signifie « au char bariolé »¹ ; ce *Citraratha*, pour payer un tribut, verse des « chevaux de *Gandharva* » (*açvān Gāndharvān*²) et promet d'autre part à *Arjuna* cent chevaux « de la race des *Gandharva* » (*Gandharvajāḥ*) qui revêtent toutes les formes, exaucent tous les souhaits et marchent à volonté³ ; un autre *Gandharva*, *Tumburu*, fournit de même *Çikhaṇḍin* en chevaux de guerre qui sont « célestes » (*dīvyāḥ*⁴). Plus tard le mot *Gandharva* sera un simple synonyme poétique de « cheval »⁵, mais déjà dans les grandes épopées une mythique *Gandharvī* est désignée comme l'ancêtre de tous les coursiers, *vājināḥ*⁶. Dès les *Veda* et les *Brāhmaṇa*, d'ailleurs, les témoignages du *Ṛg* et du *Çatapatha* ne sont pas isolés : dans les premiers des hymnes *Rohita* de l'*Atharva Veda*, où le dieu *Rohita* est célébré comme le roi terrestre par excellence, dont on lui donne le royaume⁷, on voit *Rohiṇī* servir au dieu de jument mouchetée⁸ ; or « ce sont les *Gandharva* et les *Kaçyapa* qui l'ont tirée hors (de l'écurie⁹) », tout comme les *Gandharva* président à l'attelage du cheval pour la Course Royale. Ce détail prend tout son sens quand on songe que le couple *Rohita-Rohiṇī* était interprété non seulement comme le couple Roi-Jument, mais

1. Hopkins, *Epic Mythology*, p. 155.

2. *Mbh.*, II, 61, 22.

3. *Mbh.*, I, 170, 54. Cf. *Mbh.*, V, 56, 13, une allusion à ces chevaux « rapides comme le vent » ; cf. les chevaux *Gāndharvāḥ* dans *Mbh.*, I, 225, 10 (confusion, ou jeu de mots avec le nom de pays *Gāndhara*, — pays célèbre par sa race de chevaux ? Hopkins, *Epic Mythology*, p. 157 ; cf. *Dictionnaire* de Böhtlinck et Roth, II, col. 660).

4. *Mbh.*, VII, 23, 20.

5. V. références dans Böhtlinck et Roth, *Dict.*, II, col. 660 : *Amarakoṣa*, 2, 8, 212 ; 3, 4, 21, 135 ; *Dict. des Synom.* de Hemacandra, 1233.

6. *Mbh.*, I, 66, 68 ; *Rām.*, III, 14, 28. A tout ce qui précède, on joindra les noms de quelques *Apsaras*, qui prouvent que ces nymphes, femmes des *Gandharva*, ne se désintéressent pas des courses de chars : *Rathujit*, etc... (*Ath. V.*, XVI, 118, 1 et suiv.).

7. Les 35 premières stances de *Ath. V.*, XIII, 1.

8. Sans doute *Rohita* est-il sur un char, et *Rohiṇī* est-elle la jument de côté ; au contraire, *ṚV*, I, 39, 6 et VIII, 7, 28 faisaient de *Rohita* lui-même le cheval de côté. Cf. Bloomfield, *SBE.*, XLII, p. 662.

9. Stance 23 (qui ne figure pas parmi les passages commentés dans *Taitt. Br.* II, 5, 2, 1-3).

comme le couple Roi-Reine¹ et aussi Soleil² — « Soleille » (ou Aurore³). Si obscure que soit l'origine du culte de *Robita*, cet hymne fameux décrivant la procession du dieu atteste un mythe parent, pour la forme et pour le sens, des rites qui ont fourni aux *Brāhmaṇa* le *vājapeya* : les *Gandharva* y figurent, et ce n'est pas un hasard, puisque l'épopée connaîtra toute une série de *Gandharva* expressément appelés *Robita*⁴, et puisque dans le *Mahābhārata* *Gandharvi*, mère mythique des chevaux, est mise en diptyque, dans le même vers, avec *Robiṇī*, aïeule des vaches⁵. Dans un des nombreux passages des *Brāhmaṇa* qui assimilent le sacrifice à un cheval⁶, les *Gandharva* apparaissent encore, et ce texte a l'avantage de souligner quelle espèce de chevaux sont en relation avec eux : « Comme *Haya* (monture ?), il (c.-à-d. le Sacrifice) a porté les dieux, comme *Vājin* (coureur) les *Gandharva*, comme *Arvan* (coursier ?) les *Asura*, comme *Açva* (simple nom du cheval, *equus*) les hommes⁷. » Si le sens précis des mots *Haya* et *Arvan* est obscur, *Vājin* ne l'est pas : c'est le cheval de course, celui dont *Gandharvi* sera plus tard l'ancêtre, le cheval qui donne *vāja*, la Force, la Puissance, — le cheval du *vājapeya*.

Si maintenant l'on veut bien se souvenir de certaines variantes des jeux européens de Nouvel An où apparaît aussi la course vertigineuse d'un char attelé de « Chevaux » fabuleux⁸, on prêterait attention à un texte étrange du *Çatapatha Brāhmaṇa*⁹, où il ne s'agit

1. Bloomfield, *the Atharva Veda* (*Grundr. d. i-ar. Philol.*, 1899), p. 75.

2. Dans la strophe 24 du grand hymne, où il est question des chevaux de *Sūrya*.

3. Bloomfield, *the Ath. V.*, p. 93 : *Robiṇī* assimilée à *Sūryā*, ou à *Uṣas* — *Uṣas* était naturellement l'interprétation « vraie » pour V. Henry, *les hymnes Robitas*, 1891, p. VIII. L'*Aitar. Br.*, III, 33, 1, dans son récit de l'inceste de *Prajāpati* fait de *Robit* (« la femelle rouge ») soit le Ciel, soit l'Aurore ; *Robit* a d'ailleurs la figure d'une antilope...

4. *Rām.*, IV, 41, 43 ; les chefs en sont *Caituṣa*, *Grāmaṇī*, *Çighru* (?), *Çubhra* (?) et *Babhrū*. Ils gardent l'extrême sud et sont de terribles guerriers.

5. *Mbh.*, I, 66, 68.

6. Et en même temps l'année au « corps du cheval sacrificiel ». Sur *Prajāpati*-Temps, et le Cheval « de la nature de *Prajāpati* », *prajāpātya*, v. Oldenberg, *Rel. d. V.*, p. 115.

7. *Çat. B.*, X, 6, 4, 1 et suiv.

8. V. ci-dessus, p. 26.

9. *Çat. B.*, IX, 4, 1, 2-12.

plus du *vājapeya* mais d'un rituel dont la « direction » est la même : la *rāṣṭrabhṛt*, offrande « qui soutient la royauté », — le nom étant appliqué par métaphore au royaume des dieux. En tous cas, le mythe qui lui est rapporté pour expliquer une invocation aux *Gandharva* et aux *Apsaras* appartient au même ordre de représentations que la course du *vājapeya*, — et plus encore au type des jeux européens de Nouvel An : « de *Prajāpati*, quand il se démembra, des couples sortirent, en forme de *Gandharva* et d'*Apsaras* ¹. Et lui s'étant métamorphosé en char et les ayant enfermés, il les prit pour lui et les fit siens. » Suit l'énumération des « couples en forme de *Gandharva* et d'*Apsaras* » : le premier est le Feu, *Agni* (comme *Gandharva*) avec, pour *Apsaras*, les Plantes ; le second est le Soleil, *Sūrya* (comme *Gandh.*) avec les Mouvements-du-Soleil (comme *Ap.*) ; le troisième est la Lune, *Candramas* (comme *G.*) avec les Étoiles (comme *Ap.*) ; le quatrième est le Vent, *Vāta* (comme *G.*) avec les Eaux (comme *Ap.*) ; le cinquième est le Sacrifice, *Yajña* (comme *G.*) avec les Offrandes (comme *Ap.*) ; le sixième est la Pensée, *Manas* (comme *G.*) avec les Vers et Airs des Hymnes (comme *Ap.*). — Sauf les deux derniers couples, évidemment artificiels et brahmaniques, tout cela trahit des croyances précises, une véritable cosmogonie populaire, isolée, d'ailleurs, dans les *Veda* ; on saluera au passage le Soleil et la Lune « comme *Gandharva* ». Je ne m'étonnerai pas d'apprendre que cet amas d'images inattendues n'est que l'interprétation pédante d'une mascarade joyeuse où quelque monstre multipède de mascarade se dissociait, où quelque char de mascarade emprisonnait ensuite et enlevait les masques — *Gandharva* et *Apsaras*, suivant le sexe — nés de la dissociation du monstre, ces derniers symbolisant entre autres choses, les astres maîtres du Temps et leurs mouvements, et divers éléments naturels comme le Feu et les Plantes, le Vent et les Eaux... Ne suffit-il pas, pour que tout cela prenne vie, d'interpréter à la lettre un texte où il est difficile de ne voir qu'un symbole de pure imagination ?

1. Les *Apsaras* sont les compagnes naturelles des *Gandharva* ; leur rapport avec l'oblation *rāṣṭrabhṛt* comme avec les courses en char, n'est pas fortuit, puisque déjà l'*Atharva Veda*, XVI, 118, 1-2, nomme à côté de l'*Apsaras Rathajit*, l'*Apsaras Rāṣṭrabhṛt*.

III. — LES GANDHARVA ET LES DIEUX-ROIS DE NOUVEL AN.

Si nous avons maintenant l'assurance que les *Gandharva* étaient bien des génies de la fête de changement de Temps, nous ne savons rien de leur figure, presque rien des mythes de la fête, et les rites eux-mêmes ne nous sont apparus que sous l'aspect savant de la Course Royale. En fait de mythe, notamment, nous n'avons qu'à peine entrevu une légende où *Indra* semblait avoir couru la première course et gagné ainsi de monter au ciel et de régner sur les dieux.

L'épopée fournit à ce sujet des renseignements plus tardifs, mais plus frais. Il suffit pour mesurer cette différence des milieux et des soucis, de voir quelle place insignifiante tient le *vājapeya* dans la littérature postvédique ; Weber a fait le compte ¹ : quatre demi-çloka du *Mahābhārata*, deux mots du *Rāmāyaṇa*, deux vers du *Bhāgavata Purāṇa*, quelques discussions verbales chez les grammairiens. Et pourtant le *vājapeya*, Course de Puissance, sorte de doublet en efficacité de l'*açvamedha*, aurait pu rencontrer la faveur des poètes et des auditoires épiques. Il n'en est rien. Pourquoi, sinon parce que le *vājapeya* n'était qu'une forme trop artificielle, surtout trop artificiellement rattachée au système politique, de rites primitivement et populairement construits autour d'un autre centre ? La preuve *ab inverso* est facile à faire : ce dont les épopées ont conservé le souvenir précis, ce sont justement ces rites populaires de changement d'année et les mythes qui les expliquaient ; elles permettent ainsi de redresser les témoignages des *Veda* et des *Brahmaṇa*.

En Iran, le roi *Yim(a)*, pour affirmer sa royauté, avait mis un char magnifique sur les épaules des *dev* et il avait ainsi traversé le ciel dans une promenade fabuleuse : telle est l'origine première du *Petit No-Rouz*, Premier de l'An. L'Inde épique explique la fondation de sa fête de changement d'année par un récit analogue ². Il y avait jadis un pieux roi, tout enrichi d'ascétisme, nommé *Vasu* ; un

1. *Art. cit.*, p. 813.

2. *Mbh.*, I, 63, 1-35 (= I, 2334-2367) ; je cite, en les corrigeant un peu, des passages de la traduction de H. Fauche (*le Mahābhārata*, I, p. 250-253).

jour, le dieu *Indra* ¹, craignant que tant d'austérités ne lui préparent un rival, persuada le roi de laisser là les mortifications et de parcourir les airs en utilisant un « chariot qui va dans l'éther », *ākāśagam vimānam* ; « Toi seul entre tous les mortels, lui dit-il, tu navigueras au-dessus de la terre, comme un dieu fait homme, porté dans ce char merveilleux ». Il lui donna aussi une guirlande de fleurs de lotus (*indramālā*) qui devait le rendre invulnérable dans les combats, ainsi que la perche de bambou qui avait tué *Vṛtra*. Qu'en fit le roi ? « A la fin de l'année (*gate saṃvatsare*), il célébra l'entrée du sceptre divin dans cette terre afin d'honorer *Çakra* ; depuis ce temps jusqu'à nos jours, ajoute le poème, les plus grands rois ont célébré cette entrée de la manière qu'elle fut célébrée par lui-même ; le jour suivant, les rois font l'exaltation de la perche, décorée avec divers ornements, des cassolettes, des parfums, des bouquets ; une guirlande de fleurs est jetée autour, suivant les rites, et l'auguste Seigneur de la fête (*l'içvara, Indra*) est honoré dans cette fête sous la forme d'une oie (*haṃsarūpeṇa*), dont il se revêtit lui-même dans son affection pour le magnanime *Vasu*. » La célébration de cette fête, dit encore le texte, assure, par la bienveillance d'*Indra Maghavat* (« le généreux »), victoire et prospérité, abondance et joie, notamment des « hommages de présents, des pierreries et d'autres biens de la terre. »

Cette fête est vraiment la fête de « changement d'année » : le texte est formel, *gate saṃvatsare* ² ; et l'on sait que d'après une grande partie au moins des textes héroïques ³, l'année commençait

1. Plus tard, ou dans d'autres milieux, le patronage de la fête a été partagé par *Kṛṣṇa*, *Hariv.*, 3707-4008.

2. Ce nom, qui s'explique aussi par les distributions de cadeaux faits à la fête (cf. *Mbh.*, I, 63, 27), rappelle un aspect important des fêtes européennes de fin d'année : *aumônes, коляда*, etc.

3. Sur l'interprétation de cette formule, v. Hopkins, *Epic Mythology*, p. 126.

4. Hopkins, *op. cit.*, p. 69. Que ce soit bien avec ce type normal de calendrier (commençant en *Mārgaśīrṣa*) qu'il faille interpréter l'expression « fin d'année » (*galam saṃvatsaram*) du texte qui nous occupe, cela ressort, je crois, du fait suivant : plusieurs passages du *Rāmāyaṇa* montrent la (ou les) perche d'*Indra* « affaiblie par la pluie et la chaleur » (*Rām.*, II, 77, 9 et 25 ; VI, 45, 17), — ou encore abattue à la pleine lune du mois *Āṣvina* (septembre-octobre) (*Rām.*, IV, 16, 36) ; par conséquent, l'exaltation de cette même perche qui marque le Nouvel An (v. ci-dessus le détail de la fête d'*Uparicara*), doit avoir lieu après la saison des pluies, et après le mois *Āṣvina* : donc au plus tôt en *Kārttika* ou en *Mārgaśīrṣa*.

alors au mois *Mārgaśīrṣa* (novembre-décembre) et finissait au mois *Kārttika* (octobre-novembre), le mois qui a donné son nom au dieu de la guerre et qui suit le mois *Āṣvina* : si bien que notre fête de « changement d'année » devait tomber soit en *Kārttika*, soit plutôt (cf. *gate samvatsare* !) au début de *Mārgaśīrṣa* : autrement dit, nous avons ici, pour la saison et pour le sens, un équivalent de l'automnal *vājapeya*, et ce qui, dans les deux ordres de documents, pouvait se recouper se recoupe en effet : le dieu de la fête est *Indra*, le dieu-roi, qui, soit par lui-même (mythe du *vājapeya*), soit par délégation (légende épique), a institué les rites ; le mythe et la légende décrivent l'un et l'autre une scène dont la valeur *royale, triomphante* n'est pas douteuse et qui comporte — unies de la même façon que dans l'histoire iranienne de *Yim* instituant le Nouvel An — la course en un char fabuleux et l'ascension au ciel.

C'est sans doute à la lumière de ces données à la fois védiques et épiques qu'il faut lire les descriptions traditionnelles du cortège et de l'appareil d'*Indra* : en vêtement rouge, chargé de chaînes d'or, sur un char jaune traîné par des oies ou par des chevaux jaunes, il s'avance au milieu de nymphes (*Apsaras*) et de chanteurs divins (*Gandharva*), et ses guirlandes ne prennent jamais de poussière¹ : tout cela sent le cortège figuré, la mascarade² ; or, aux fêtes de Nouvel An, *Indra* préside, « en forme d'oie »... Le cortège d'*Indra*, d'ailleurs, et celui de son protégé le fondateur du Nouvel An sont de même sorte : non seulement *Indra* fournit le char, mais il y joint ses domestiques ; témoin ce *çloka*, fort précieux pour nous, par lequel se clôt l'histoire de l'institution de la fête : « Les *Apsaras* et les *Gandharva* servaient le noble roi (*Vasu*) quand il habitait dans le palais d'*Indra*, dans les airs, dans son char de cristal ; c'est de là que lui vint ce nom célèbre d'*Uparicara*³ ». Voilà, en pleine épopée, les *Gandharva* retrouvant lors de l'épisode essentiel de la vie du Roi de Nouvel An leur vieille fonction des temps védiques.

Cet *Uparicara* et son cortège nous conduisent à regarder de près

1. V. références dans Hopkins, *Epic Mythology*, pp. 122-126.

2. Sur les « carnivals » de l'Inde moderne (avec les chars des dieux défilant parmi les hommes : *Holi*), v. Hopkins dans l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* de Hastings, s. v. *Festivals and Fasts (Hindu)*.

3. *Mbh.*, I, 63, 34-35. *Uparicara* veut dire ὤψιβατος.

un autre rival d'*Indra*, qui fait penser davantage encore au roi *Ĵem* célébrant le premier *No-Roux* : c'est *Nahuṣa*, le roi qui, par ses austérités, parvint un instant à usurper la place du roi du monde. L'histoire est vingt fois racontée dans les deux épopées et dans les *Purāṇa*. Le roi *Nahuṣa*, troisième de la dynastie lunaire, prit le char d'*Indra* mais, pour surpasser le dieu, il remplaça les oies et chevaux qui le traînaient par de Saints Hommes¹ ; le *Mahābhārata* dit simplement que « ce prince énergique se fit porter sur le dos des *Ṛṣi* comme de bêtes² » ; la légende ordinaire le montre circulant à travers les airs dans un char que portent à la fois mille sages, ou chaque fois attelé d'un sage différent, à tour de rôle³. Malheureusement on ne nous dit jamais en quelle occasion, à quelle date cette étrange coutume fut inaugurée par *Nahuṣa*. Mais c'est à *Indra*, dieu-roi de Nouvel An, que sont pris à la fois le pouvoir et le char, et surtout *Nahuṣa* marque sa supériorité — aux « coursiers » près — exactement comme *Uparicara*, autre substitut d'*Indra*, et fondateur authentique de la fête du Nouvel An, par une promenade en char aérien ; tout cela nous engage à rapprocher la légende de *Nahuṣa* des mythes et rites de Nouvel An. Il n'est pas jusqu'à la fin de l'équipée de *Nahuṣa* qui, toute pareille encore à la fin de celle de *Ĵem*, ne suggère même explication et même date ; comme *Ĵem*, brusquement endurci, avait vu son pouvoir s'effondrer et « son cheval tomber », de même le cœur de *Nahuṣa* céda à l'orgueil ; un jour, il toucha du pied la tête du sage *Agastya*, qui le portait seul, ou avec d'autres *ṛṣi* ; aussitôt maudit, il tomba du ciel sur la terre, métamorphosé en serpent⁴. Nous avons assez dit, à propos des faits iraniens⁵, comment ces mythes d'un roi (ou d'un dieu) de

1. *Mbh.* (recension du sud), V, 15, 23 ; Hopkins, *op. cit.*, p. 126.

2. *Mbh.*, I, 3152 : *Paçuvac chaiva tām pṛṣṭhe vāhayāmāsa vīryavān*. Le vers suivant dit : « Il vainquit les habitants du ciel par sa vigueur, son courage, sa splendeur, et prit dans la main le sceptre d'*Indra* ».

3. *Mbh.*, XIII, 4745 et suiv. : c'est le tour d'*Agastya*.

4. Depuis Muir, on voit dans cette histoire une des traces des antiques hostilités entre la première et la deuxième castes. Est-ce sage ? Quoi qu'il en soit, *Nahuṣa* est condamné à rester serpent avec une réserve : jusqu'à ce que *Yudhiṣṭhira* le délivre. C'est à *Yudhiṣṭhira*, dans l'un des textes du *Mbh.* (celui du livre III), qu'il raconte lui-même son infortune. A la fin, revêtant un corps céleste, *Nahuṣa* amendé remonte au ciel.

5. V. ci-dessus, p. 69.

Nouvel An se promenant dans un char attelé de démons (ici, de sages mythiques), ou porté sur leurs épaules, s'expliquait par les rites de fin d'année et de fin d'hiver encore pratiqués dans l'Europe moderne. Nous ne pourrions, à propos du mythe hindou, que nous répéter.

Mais il est un point qu'on ne saurait trop souligner. Nous avons vu que le principal rôle rituel des *Gandharva* védiques semble avoir été de figurer dans la fête royale de fin d'année — purifiant les cœurs, rassérénant le soleil, attelant et entraînant les coursiers du char royal. Or, dans la littérature épique, les *Gandharva* sont régulièrement et (dans la mesure où ce mot a un sens dans l'Inde) exclusivement attribués au service du dieu-roi de Nouvel An, *Indra*, de ses remplaçants *Uparicara* et *Nahuṣa*, et d'un personnage dont nous reparlerons bientôt, *Kubera*¹. De même que dans le *Śah Nameh*, *Kndrv*, ministre du roi de mascarade *Zohak*, organisait une fête de beuverie et de musique pour l'« usurpateur » *Feridūn*, de même les *Gandharva* hindous sont de droit les musiciens du roi des dieux, ornent son cortège, enchantent sa ville-paradis d'*Amarāvati* ; et quand *Nahuṣa* remplace *Indra*, ce sont les *Gandharva Viṣvāvasu* (le plus védique de tous) et *Nārada* qui dirigent les musiciens de sa cour², et *Tumburu*, « le meilleur des *Gandharva* », expressément signalé d'ailleurs à la cour d'*Indra*³, chante et dans *Amarāvati* et devant *Nahuṣa*⁴. La tradition sur ce point, est claire et ferme. Hormis *Indra*, *Uparicara*, *Nahuṣa* et *Kubera*, ce n'est que par emprunt tout à fait temporaire ou dans des descriptions très générales que les autres dieux bénéficient de la musique des *Gandharva*. Et si un simple héros comme *Arjuna* (qui a aussi son ascension au ciel) apparaît en relations particulières avec tel ou tel *Gandharva*, n'oublions pas qu'*Arjuna*, fils et protégé d'*Indra*, porteur du diadème d'*Indra*, n'est au fond qu'un *Indra* terrestre⁵.

1. Il faut ajouter à cette liste « le roi *Varuṇa* », et cela dès les *Brāhmaṇa* et les *Veda*. Nous nous réservons de revenir sur ces relations ; elles éclairent plutôt la personnalité de *Varuṇa* qu'elles ne précisent notre dessin des *Gandharva*.

2. *Mbh.*, V, 11, 15.

3. *Mbh.*, II, 7, 14.

4. *Mbh.*, III, 43, 28 ; V, 11, 15. Il s'agit peut-être du tambour personnifié (var. *Tamburu*, *Timburu*, *Tumbaru*). Cf. les tambours du *vājaṭṭeya*.

5. C'est à *Amarāvati* même, dans la ville d'*Indra*, que le *Gandharva Citraseṇa*

Les *Gandharva*, dans de nombreux textes, sont la co-propriété d'*Indra* et de *Kubera*, ou même la propriété du seul *Kubera*. Cela ne fait d'abord qu'étendre à un nouveau trait la parenté certaine qui existe entre ces deux figures divines : tantôt l'un, tantôt l'autre, parmi les quatre *lokapāla*, règne sur le Nord, ou sur l'Est ¹ ; seigneur de la richesse, *Kubera* partage en cela une vieille prérogative védique d'*Indra* ² ; dans le détail même, la parenté se marque : le bois magique *Caitraratha* — produit par un *Gandharva* d'ailleurs — est possédé tantôt par *Kubera* (*Mahābhārata*) tantôt par *Indra* (*Rāmāyaṇa* ³)... Mais l'attribution des *Gandharva* à *Kubera* comme à *Indra* enrichit surtout l'ambiance carnavalesque qui fait de *Kubera* un « sosie » non seulement d'*Indra*, mais d'*Uparicara*, de *Nahuṣa*. *Kubera* n'était primitivement qu'un homme, comme *Nahuṣa* ; il fit de telles austérités que *Brahma* lui offrit une récompense ; il choisit la royauté du Nord et la maîtrise des richesses ; *Brahma* y joignit un char aérien, le plus léger des chars, nommé *puṣpaka*, et l'égalité avec les dieux ⁴ ; ce char est si important que *Kubera* en a tiré l'épithète de *naravāhana* « trainé par les *Nara*, par les génies ⁵ » ; en effet, quand il voyage il a pour coursiers des génies appelés *Guhyaka* ⁶, mi-oiseaux mi-chevaux, qu'ont attelés les *Gandharva* aux couronnes d'or ⁷. Enfin *Kubera*, parmi ses aventures, a un doublet exact de la malédiction du « vice-*Indra* » *Nahuṣa* : un jour qu'il se rendait sur son char à l'assemblée des dieux, suivi d'une foule de génies, un de

enseigne à *Arjuna* le chant, la musique et la danse (*Mbh.*, III, 44, 6 et suiv. ; 168, 56 et suiv.) ; le *Gandharva* *Tumburu* donne une arme à *Arjuna* (*Mbh.*, VII, 45, 22) ; *Tumburu* et *Citraratha* sont les amis d'*Arjuna* (*Mbh.*, III, 245, 28 ; 246, 1), et c'est comme tels qu'ils viennent, avec d'autres, à la cour de *Yudhiṣṭhira*, frère d'*Arjuna*.

1. Hopkins, *op. cit.*, pp. 142 et 152. Dans *Mbh.*, III, 163, 5, *Indra* et *Kubera* sont associés dans la présidence de l'Est.

2. Hopkins, *op. cit.*, p. 146.

3. Hopkins, *op. cit.*, p. 142, 155.

4. *Rām.*, VII, 3, 1 et suiv.

5. *Rām.*, III, 32, 14 ; cf. *JAOS.*, XXXIII, p. 60 et suiv. Les Hindous comprennent littéralement : « trainé par des hommes », mais les textes rendent peu probable cette interprétation. Cf. Hopkins, *op. cit.*, pp. 142 et 145. Notez que les *Nara* sont une classe de *Gandharva*, v. ci-dessous, p. 129.

6. *Mbh.*, II, 10, 3 ; cf. *hamsayukta*, *Mbh.*, IX, 47, 31.

7. Hopkins, *op. cit.*, p. 145. Pp. 142, 158, le même auteur identifie *Guhyaka* et *Gandharva* ; ils sont en tous cas proches parents.

ceux-ci cracha sur la tête d'*Agastya*, — le même sage que, dans un autre cortège, *Nahuṣa* avait frappé du pied à la tête ; cet outrage fut la cause première de l'expédition de *Bhima* dans le Nord, du meurtre du génie coupable, de la défaite enfin du pauvre roi *Kubera* et de ses troupes monstrueuses ¹.

Il ne nous est pas possible, sous peine de digressions considérables, d'étudier en détail ni *Kubera*, ni *Indra*, ni même *Nahuṣa*. Un fait est évident, et nous suffit : un des aspects au moins de ces personnages parents entre eux consiste à figurer dans des scènes mythiques semblables, dont l'une est formellement déclarée comme l'origine d'une fête de changement d'année ; si donc des rites se cachent derrière tous ces mythes (ce qui n'est pas sûr, ni nécessaire à notre thèse), il ne peut s'agir partout que de fêtes analogues à celle qui est avouée pour l'un d'entre eux. Or c'est autour de ces personnages que paraissent les *Gandharva* : ils enchantent de musique le cortège du dieu-roi *Indra*, de son protégé céleste *Uparicara*, du faux dieu *Nahuṣa* ; ils attellent les chevaux-oiseaux de l'homme-dieu *Kubera*. Tout cela ne fait que prolonger, en mythes et légendes plus substantiels mais plus lâches, la stricte mais sèche donnée des ritualistes brâhmaniques, suivant laquelle les *Gandharva* préparent ou conduisent la fête du Char Royal, au seuil du calendrier des *âpti* ².

1. Hopkins, *op. cit.*, p. 144.

2. Le folklore bouddhique a conservé — sous forme grotesque — une scène de ce genre, et c'est vraisemblablement l'origine du fameux *Lai d'Aristote*. Le roi *Candra Pradyota* tombe amoureux fou de *Tārā*, fille adoptive d'un de ses généraux qui rentre victorieux de la guerre. Mais loin de paraître heureuse, *Tārā* (qui a résolu avec son père de ridiculiser le roi) prend des vêtements de deuil. Le roi s'inquiète et finit par obtenir une réponse : « O roi, dit-elle, quand tu as envoyé mon père en campagne, j'ai fait vœu que, s'il était vainqueur, j'obligerai l'homme que j'épouserai à me porter sur son dos et à hennir comme un vrai cheval. Maintenant, je suis ta femme, parmi bien d'autres, et mon vœu est impossible à remplir. » Aveuglé par son amour, le roi promet de faire le cheval. *Tārā* reprend : « Que ton *purohita* (chapelain) assiste à la chose et prononce la bénédiction ; qu'il y ait aussi un joueur de luth. » En cherchant bien, on découvrit justement un *gandharva* que les femmes avaient réduit à une extrême misère. On le conduisit au palais, les yeux bandés, et on le fit monter sur une terrasse ; on conduisit au même endroit le chapelain, que le roi mit au courant de tout, et qui se garda de rien dire. *Tārā*, vêtue de blanc, se mit alors en selle sur le roi et prononça une prière ; le roi, après la bénédiction du chapelain, poussa un hennissement et le *gandharva* joua du luth. Il me semble qu'il y a là une caricature bouddhique de quelque cavalcade rituelle, mi-joyeuse, qui rappelle par certains traits le « triomphe » du *vājapeya*, et

IV. — LES GANDHARVA PARMİ LES ÊTRES.

Le visage traditionnel des *Gandharva* s'accorde en tous points avec cette qualité de génies de changement d'année ; il nous faudrait ici reprendre tous les faits, toutes les références soigneusement recueillis par M. Hopkins¹ : tout s'y tourne de soi-même vers une interprétation en monstres-masques. Ne prenons que le plus caractéristique.

C'est d'abord la subdivision des *Gandharva*, connue de toute la littérature épique, en *Nara* et *Kinnāra*² ; la distinction classique définie par le scholiaste du *Viṣṇu Purāṇa*³ est celle-ci : « Les *Nara* ont un corps humain, sauf la croupe, qui est d'un cheval ; les *Kinnāra* ont une tête de cheval sur un corps d'homme ». Composés bizarres, où nous retrouvons les variantes du masque « Cheval » qui, on l'a vu, se pratiquait récemment encore, au Carnaval et au Nouvel An, chez presque tous les parents européens des Aryas de l'Inde. Les noms mêmes de ces deux sortes d'êtres suggèrent qu'il s'agit « d'hommes », plus ou moins retouchés : *Nara*, c'est simplement l' « homme », et *Kinnāra*, c'est l' « homme » avec un point d'interrogation, avec ce préfixe *kin* « quoi ? » (cf. *kin̐kara*, « esclave »...) dont la souple langue de l'Inde se sert pour marquer

par d'autres, les scènes de *Nahūṣa*, de *Kubera*, etc. ; le *gandharva* (dont les Bouddhistes font un simple musicien terrestre) devait en être l'ornement nécessaire. — Ce texte, connu seulement par une version tibétaine, se trouve traduit dans A. Schiefner, *Mahākātyāyana und König Tschanda Pradyota, ein Cyclus buddhistischer Erzählungen* (*Mém. de l'Ac. imp. des Sc.*, S.-Petersbourg, 1875, n° 7. S. E. Oldenburg, Фабло восточнаго происхожденія (Журн. Мин. Нар. Просв., avril 1903, pp. 217 et suiv.) y voit le point de départ d'une série de contes qui à travers le monde musulman aboutirait au *Lai d'Aristote*. D'où une querelle fort vive entre M. Oldenburg et M. J. Bédier, qui n'a peut-être pas raison. Le *Lai d'Aristote* a été bien étudié, du point de vue folklorique, par un Hollandais, le Dr A. Borgeld, *Aristoteles en Phyllis, en Bijdrag tot de vergelijkende Literaturogeschiedenis* (Groningen, 1902) ; je ne connais ce livre de 120 pages que par la très élogieuse mention qu'en fait M. J. Polivka dans son article *Filozof jizdným koněm ženíným* (*Nár. Věstn. ČSl.*, XVI, 1923, pp. 64-80). Cf. G. Paris, *Romania*, XI, 139.

1. *Epic Mythology*, pp. 152-159.

2. Déjà *Mbh.*, II, 10, 14 (à la cour de *Kubera*).

3. I, 5, 57.

Le problème des Centaures.

l'altération, la difformité, l'infériorité. De ces deux groupes d'êtres on ne peut séparer leurs cousins, les *Kimpuruṣa*, également à base humaine, puisque *puruṣa* est un synonyme de *nara* « vir, mas ». S'il faut en croire Hertel¹, les *Kimpuruṣa* ne seraient pas mi-humains mi-animaux, mais mi-mâles mi-femelles; interprétation sans doute légère², mais qui, si elle était fondée, ne ferait que restituer aux monstres du carnaval hindou ces changements d'apparence entre les sexes dont les masques de notre Europe n'ont pas fini de s'amuser. Si les *Kimpuruṣa* sont simplement des monstres mi-hommes mi-chevaux (comme semblent l'indiquer l'existence de *Kimpuruṣī* femelles, et la comparaison d'un champ de bataille avec « une montagne *açvakimpuruṣa* »³), nous n'avons là qu'un doublet verbal des *Kimnara*, à peu près comme la *klibna* n'est qu'un doublet de la *kobyła*, par ailleurs identique, des Slaves occidentaux.

L'existence de répondants terrestres à ces monstres légendaires est confirmée encore par l'opposition fréquente — et interprétée de plusieurs manières — des *Gandharva* humains et des *Gandharva* divins, *Devagandharva*⁴, et par le fait que, dès certains passages du *Mahabharata*, le mot *Gandharva* ne désigne plus — comme ce sera ailleurs la règle, dans les textes bouddhiques par exemple — que les simples *musiciens terrestres*⁵. On ne peut guère parler ici de transposition du plan divin au plan humain : en matière de technique, l'inverse seul se conçoit. Si tous les musiciens ont fini par être

1. *WZKM.*, XXV, p. 160.

2. Keith, *JRAS.*, avril 1913 (compte rendu de l'art. de Hertel).

3. *Mbh.*, VII, 199, 2; cf. Hopkins, *op. cit.*, p. 158. Un texte, que je ne vois nulle part cité dans ce procès, atteste au moins l'antique parenté des *Kimpuruṣa* et des chevaux : *Aitar. Brāh.*, II, 1, 8, 1, que voici, dans la traduction de M. Haug (t. II, p. 90) : « The gods killed a man for their sacrifice. But that part in him which was fit for being made an offering, went out and entered a horse. Thence the horse became an animal fit for being sacrificed. The gods then dismissed that man after that part which was only fit for being offered had gone from him, where upon he became a *Kimpuruṣa*. » Nous sommes tout près des définitions classiques du *Nara* et du *Kimnara*.

4. Hopkins, *op. cit.*, p. 153; déjà dans *T. Upan.*, II, 8, 1.

5. *Mbh.*, I, 219, 7 et suiv.; VII, 82, 28. Cf. *Gāndharva* « musique » (*Mbh.* II, 5, 9) et « musicien » (*Mbh.*, II, 5, 1; VII, 57, 4; *Rām.*, VII. 94, 6); *Gāndharva-cāstra* (*Mbh.*, XIII, 104, 149), *Gāndharvaveda* (*Mbh.*, III, 91, 15); V. Hopkins, *op. cit.*, p. 153.

appelés *Gandharva*, c'est bien plutôt parce qu'il a dû en être toujours ainsi de façon implicite, les *Gandharva*, musiciens célestes, étant de temps immémorial figurés par d'humbles musiciens de fête, masqués ; sans doute même n'étaient-ils devenus musiciens célestes que par projection, dans le mythe, d'une réalité humaine. En tous cas, l'union, en de mêmes êtres légendaires, de la qualité de musiciens avec des monstruosité toutes pareilles à celles des masques suggère que ces êtres sont d'origine rituelle : qu'on songe à *Kndrv*, équivalent, dans le *Śāh Nameh*, du monstrueux *Gandarva* avestique, et qui n'apparaît plus, sous sa forme historicisée, que comme l'organisateur humain d'une beuverie et d'un concert ; nous avons vu comment l'unique élément de liaison entre ces deux représentations si différentes, c'est l'appartenance de *Kndrv* aussi bien que de *Gandarva* à un même type de fête. Les deux valeurs, l'humaine et la divine, du nom *Gandharva* se recoupent de même façon, au même point.

Malheureusement le folklore de l'Inde moderne ne peut ici nous aider en rien ; le nom des *Gandharva* a disparu, semble-t-il, et ce qu'il désignait s'est fondu dans la notion à la fois plus vague et plus vivace d'« Êtres », *Bhūt* (*Bhūta*¹), et autres participants du cortège de *Śiva*, ou dans les armées de génies où se rejoignent dieux et démons déchus de l'antique mythologie : *Dait* (*Daitya*), *Dāno* (*Dānava*), *Deo* (*Deva*)². Figuration, déguisements ne sont pas attestés, mais il y aurait peut-être ici à tenir compte du témoignage du *Bundahistn*³ qui dans son énumération si précieuse des démons dit : « Le démon *Būt* est celui qui reçoit un culte chez les Hindous, et il est logé dans des idoles, comme par exemple un cheval-idole⁴. »

1. Crooke, *the popular Religion and Folklore of northern India*, 1896, pp. 242, 244 et suiv. ; *ibid.*, pp. 265-266, Crooke cite pour mémoire l'ancienne histoire d'*Urvaçī* et des *Gandharva* : plus rien n'en survit.

2. *Ibid.*, pp. 253 et suiv. Les anciens *deva* sont des génies cannibales qui vivent dans les arbres ; ils sont, paraît-il, stupides et faciles à tromper.

3. XXVIII, 34.

4. Le témoignage absent de l'Inde, l'Indonésie le fournit peut-être. Anciennement civilisées par la grande péninsule, et marquées si profondément que l'empreinte y subsiste aujourd'hui jusque dans les peuplades sauvages, ces îles, notamment Sumatra et Java, fournissent en bien des points de véritables documents brahmaniques. Ce n'est pas sans étonnement que l'on rencontre chez les Bataks de Sumatra, sous le dieu suprême nommé *Boraspali* (sanskrit. *Brhaspati*),

Ce passage contient un jeu de mots évident entre le (ou les) démon hindou « *Bat* » (où l'on a renoncé depuis longtemps à chercher le *Buddha*, et qui n'est que le *Bhūta*, *Bhūt* encore si populaire), et le nom iranien de l'idole, *but*. Mais cette idole (ou plutôt ce *But*) figurée en cheval, *būt-asp*, fait curieusement penser à la définition des *Kinnara* et *Nara*, c'est-à-dire des *Gandharva*. Est-ce l'indice d'une survivance, au moyen âge, des rites que nous supposons ici ?

Si les *Gandharva* ont bien été d'abord des démons-masques de changement d'année, on s'explique la multiplicité, les contradictions de leurs aspects : démons non seulement à la fois humains et animaux, décrits comme des monstres et donnés comme modèles de beauté¹, mais encore démons tantôt bons, tantôt mauvais, tantôt attachés à la personne d'*Indra* et instructeurs des héros, tantôt ennemis des dieux et alliés aux persécuteurs des ascètes, — surtout démons des bois, des eaux, des nues, de vingt « forces de la nature » en même temps que génies du monde des morts et régents du temps lunaire et solaire²; nos monstres de Nouvel An et de Carnaval européens, les *No* du carnaval chinois, *Gandarva* même et ses frères iraniens nous sont apparus ornés de ces faces en principe peu conciliables ; nous ne nous étonnerons donc pas de les retrouver toutes chez les *Gandharva*, et, pour hâter, nous ne dirons que l'essentiel : les faits, innombrables, se rangent facilement sous les chefs que nous venons d'énumérer.

Les *Gandharva* soutiennent avec les animaux toutes sortes de rapports : non seulement ressemblance de forme, mais parenté, homonymie, propriété... Nous ne reviendrons pas sur l'aspect « che-

un autre dieu nommé simplement *Debata* (sanskrit. *Devata*), et que lors de la fête du dieu marquée par un véritable *açvamedha*, on voit le cheval du sacrifice suivi d'un homme monté sur un « dada de bois » (Joh. Warneck, *das Opfer bei den Tobabatak in Sumatra*, *AfrW.*, XVIII, 1915, p. 368). C'est ainsi que nous pouvons nous représenter les frères hindous des *kobyla*, *klibna*, *Schimmel* européens, les *Gandharva rituels*; les *Bataks* ont peut-être gardé là une ancienne représentation hindoue ?

1. *Yakṣa*, *Yakṣī*, *Gandharva*, comme type de beauté masculine ou féminine (*Mbh.*, III, 53, 13; 55, 17; 64, 120...). Cf. déjà *Atharva Veda*, IV, 37, 12 : « L'un des mauvais génies est comme un chien, l'autre comme un singe ; comme un jeune homme aux boucles luxuriantes, plaisant à voir, le *Gandharva* harcèle la femme ; chassons-le d'ici avec notre charme puissant. »

2. Nous ne reviendrons pas sur ce dernier point, traité ci-dessus, pp. 115 et suiv.

val », essentiel chez les *Gandharva* ¹ ; il y en a d'autres : comme l'iranien *Gandarep* naît en même temps que le Singe et l'Ours, les *Gandharva* sont les frères de mainte bête : les *Kimnara*, avec les démons *Rākṣasa* et d'autres, sont les frères des Singes ², tandis que les *Kimpuruṣa* sont frères des Lions, Tigres, Ours, Loups : tel l'Ours, frère du Cheval dans les mascarades des *gody* polonais ³. Les noms mêmes des *Gandharva* témoignent de relations animales assez étendues : on rencontre un *Haṃsa* « oie » ⁴ (qui, ailleurs, compte comme *Dānava*) ; un *Gopa*, un *Gopati* (ailleurs aussi *Dānava*) ; un *Gomāyu* « chacal » ⁵. . . De nombreuses strophes de l'*Atharva Veda* prouvent que ce large entourage (sinon parentage) animal est fort ancien ; dans le grand hymne à la Terre, par exemple, qui ouvre le livre XII du recueil, on lit : « Les animaux des bois, les fauves qui t'appartiennent, lions et tigres qui vont dévorant les hommes, l'hyène, le loup, ô Terre, le maléfice, [chasse-le] d'ici, — chasse loin de nous la femelle de l'Ours et le démon, les *Gandharva*, les *Apsaras*, les impies, les monstres, les vampires, tous les démons, retire-les loin de nous, ô Terre ⁶ ».

Le séjour, le domaine des *Gandharva* est une riche matière à incohérences. Ces musiciens attachés au roi des dieux se trouvent partout : sur les montagnes réelles et mythiques, dans les airs où le *Ṛg Veda* les plaçait déjà ⁷ ; dans les forêts, dans les cavernes où le

1. V. ci-dessus pp. 117 et suiv. Au contraire l'Iran n'a pas mis de cheval dans son *Gandarva-Gandarep*, qui semble fait sur un autre modèle (d'ailleurs imprécis).

2. Leur père *Pulastya* passe parfois pour une autre forme d'*Agastya*, le sage mythique qui maudit *Nahuṣa* et *Kubera* (*Viṣṇu Pur.*, I, 10, 9). Sur *Agastya*, v. Ad. Holtzmann, *ZDMG.*, XXXIV, pp. 589 et suiv. ; Sieg, *die Sagenstoffe des Ṛg Veda*, 1902, pp. 105-126, critiqué par Joh. Hertel, *die Ursprung des indischen Dramas und Epos*, *VOJ.*, XVIII, 2 (1904), pp. 152-153.

3. Cf. Hopkins, *op. cit.*, pp. 159, 199 et références.

4. Cf. les oies qui tirent le char d'*Indra*, et *Indra* « *haṃsarupena* » au Nouvel An, ci-dessus, p. 123.

5. La plupart de ces noms viennent du *Harivaṃṣa*, Hopkins, *o. c.*, p. 153.

6. *Ath. V.*, XII, 1, 49-50. Cf. déjà *ṚV.*, X, 136, 6 : *apsarasām gandharvānām mṛgīnām carāṇe caran* « allant sur la route des *Apsaras*, des *Gandharva*, des bêtes sauvages » ; *Ath. V.*, VIII, 7, 23 (G. et serpents) ; VIII, 8, 15 (G., *Apsaras*, serpents, dieux, hommes pieux et ancêtres, invoqués dans un charme pour la bataille) ; XI, 9, 16 et 24 (id.) ; cf. aussi *Taitt. S.*, I, 2, 9, 1, qui joint le G. *Viṣvāvasu* aux loups méchants (et au *paripanthin*).

7. X, 139, 5 : cf. *divyo Gandharvaḥ*, dans les invocations préparatoires au *vāja-*

Ramāyana signale « les bêtes et les *Kimnara* »¹. Les textes védiques disaient que les arbres à ombre épaisse étaient les maisons des *Gandharva* et des *Apsaras*², et le *R̥g* parlait du « *Gandharva* des eaux »... Cette multiplicité des domaines attribués aux *Gandharva* rappelle ce que nous avons constaté aussi bien pour les *Kallikantzari*, « Chevaux », « *Turoh* » etc... du Nouvel An européen, que déjà pour le *Gandarva* iranien et les *No* chinois : les monstres de Changement de Temps se confondent très facilement avec toutes sortes de démons à valeur « naturaliste » (esprits des bois, des eaux, des monts...) ou « économique » (génies des récoltes, gardiens des trésors...). Suivant les pays et suivant les temps, telle représentation dominera : le *Gandarva* est principalement un génie aquatique, tandis que le *Gandharva* est plutôt un génie aérien ; mais ni l'un ni l'autre ne négligent les forêts, ni les bosquets, ni les montagnes. A vrai dire, dès l'époque védique, cette richesse de formes et de domaines attribuée aux *Gandharva* les prédestinait à l'évanouissement que l'on constate aujourd'hui au sein de la vaste compagnie des *Bhūta*, des « Etres », — sortes d'« élémentals » comme disent encore, je crois, les théosophes. Qu'on lise l'hymne célèbre de l'*Atharva Veda*³ destiné à procurer aux mères une heureuse délivrance ; les *Gandharva* y figurent, mais parmi une foule de démons, nommés ou décrits, avec lesquels on les sent interchangeables⁴. S'il

peya, v. ci-dessus, p. 116, n. 1. (*Vājas. S.*, IX, 1). L'une des plus amusantes méprises de E. H. Meyer, *Indogerm. Mythen*, I, *Gandharven-Kentauren*, p. 35, a été de transporter aux « Parses de Bombay » la désignation de la Fata Morgana par « ville des *Gandharva* » *gandharvanagara*, ordinaire dans l'épopée : v. Hüsing, *die iran. Überlieferung und das arische System* (*Myth. Bibl.*, II, 2, 1909), p. 219.

1. *Rām.*, III, 67, 5 et suiv. ; IV, 38, 30 et suiv.

2. *Taitt. S.*, III, 4, 8, 4. Sur ces questions, souvent traitées par de plus compétents, nous passons rapidement ; c'est d'ailleurs le principe de la multiformité des *Gandharva* qui nous intéresse ici, plutôt que le détail infini de ces formes.

3. *R̥g.*, IX, 86, 36 *apām Gandharvaḥ* (il s'agit de *soma*) ; *Ath. V.*, II, 2, 3 ; IV, 39, 12... ; cf. *Gandarfi dev ī awī* dans le *Minokhired*. Macdonell, *Pedic Mythology*, p. 137, rapproche le caractère marin de *Gandarva* dans *Yašt*, XV, 28 (cf. ci-dessus, p. 83).

4. De même que le *Turoh* et ses frères des mascarades polonaises gardent les trésors de la terre, de même des *Kimnara* gardent les trésors de *Kubera* (*Çāṅkhāyana Gr̥hyasūtra*, I, 63, 15).

5. VIII, 6. Trad. et commentaire dans V. Henry, *Atharva Veda*, livres VIII-IX, pp. 17-19 et 54-55. Les *Gandharva* sont nommés à la strophe 19 de cet enfer.

6. E. H. Meyer, *Indogerm. Mythen*, I, *Gandharven-Kentauren*, pp. 16-17. L'hymne

n'est guère recommandable de transporter aux seuls *Gandharva*, comme l'a fait E. H. Meyer, tous les traits de ce grouillant sabbat, il n'en est pas moins vrai que le poète ne semble voir en eux qu'un petit fragment d'une immense famille, aux origines aussi diverses et aussi obscures que les races mêmes de l'Inde. Mais qui dira exactement ce qu'est le *Turoṇ* ou le *Kallikantzaros*, où il commence et où il finit, dès qu'on s'écarte de la centrale et sèche définition : « monstre-masque de Nouvel An » ?

Nous ne nous étonnerons pas davantage de voir les *Gandharva* en relations spéciales avec le royaume des morts, ou même représenter les morts en attente de réincarnation ; *Gandarva*, lui aussi, nous a semblé présenter quelques symptômes de cette nature funèbre, encore sensible dans les mascarades (Cheval, etc...) d'une partie de l'Europe. Plusieurs fois, dans les *Upaniṣad*, des questions sont posées à un *Gandharva* qui possède une femme, notamment sur la destinée des âmes de telle ou telle famille après la mort ¹. Et quand le bouddhisme, au risque de s'embarrasser de contradictions sur le chapitre de l'« impermanence » ², montre le *Gandharva* intervenant dans la succession des naissances ³, il s'agit sans doute d'une très vieille conception populaire — comme la croyance à la réincarnation elle-même — bien antérieure au bouddhisme ⁴. Ne lit-

fourmille de traits qui font songer à des mascarades : tels (st. 10) les démons « qui dansent autour des huttes, le soir, en brayant comme des ânes », ou (st. 11) ceux « qui portent des peaux en guise de vêtements, qui dansent comme des eunuques, qui bruissent dans les bois », ou (st. 12) « les démons à peau de bouc » (les *makaka*, singes ?) ; on notera aussi (st. 15) la difformité des démons « qui ont le devant des pieds par derrière » (cf. ci-dessus, p. 80 et n. 5).

1. *Bṛhadāraṇyaka-Up.*, III, 3, 1-12 ; cf. III, 7, 1 (Deussen, *Sechzehn Upaniṣad*, p. 434 ; cf. p. 440).

2. Cependant, v. Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, II : la *théosophie bouddhique* (*Ann. Mus. Guimet, Bibl. d'Et.*, XXXI, 1923), pp. 209-210.

3. C'est à ce propos que Pischel, *Vedische Studien*, I (1889), p. 78, a fait l'hypothèse, sans nul doute malheureuse, de l'équation *gandharva* = *garbha* ; on trouvera cités là les principaux textes bouddhiques. Les trois conditions nécessaires pour la conception sont : que les parents s'unissent ; que la femme soit à un temps mensuel propice ; qu'un *gandharva* soit à pied d'œuvre (sanskrit *pratyupasthita*, pâli *paccupaṭṭhito*).

4. Le *Gandharva* (pâli *Gandhabba*) bouddhique garde d'ailleurs, en dehors de cette valeur d'embryologie théosophique, l'ancien sens de « génie », intermédiaire entre dieux et hommes : v. p. ex. *Dhammapada*, XXVI, verset 420 ; *Sutta-Nipāta*, III, 9, 51 (= *SBE.*, X 1, p. 95 et X 2, p. 115) ; sur la place de ces

on pas déjà dans le *Çatapatha Brāhmaṇa* : « Comme une brodeuse détache un morceau d'une étoffe multicolore et crée un autre, un nouveau, un plus beau modèle, de même l'âme (dans la mort) laisse ce corps tomber et sombrer dans l'ignorance, et revêt une autre, une nouvelle forme de *Mānes* ou de *Gandharva*, de la nature de *Brahma* ou de *Prajāpati*, soit divine, soit humaine, soit de quelque autre être ¹. . . ». Si l'on veut bien se rappeler l'ensemble de notre thèse, on supposera (ce qui n'est certes pas choquant) que les fêtes hindoues de changement d'année, même antérieurement à la vénérable théosophie du *Brāhmaṇa*, ne se passaient point sans quelques égards témoignés aux morts, et que les Ames n'étaient point étrangères aux mascarades de ce temps ² : les *Gandharva* les incarnaient, ils étaient elles, — et bien d'autres choses. Et c'est pour cela que les spéculations postérieures ont pu utiliser le mot *Gandharva* pour désigner l'âme en mal de réincarnation.

Enfin, pourquoi vouloir faire des *Gandharva* des êtres exclusivement bons ou exclusivement méchants ? Pourquoi rechercher si le singulier a précédé ou non le pluriel ? Pour ce second point, la statistique du *Ṛg Veda* ³ (où l'on n'opère point, hélas, sur les « grands nombres ») n'est pas claire, et prouverait peu de choses : un *Gandharva* annuel, cela suffirait à mettre en circulation pas mal de *Gandharva* ; et surtout y a-t-il un *Turoṇ* ou mille *Turoṇ* ? Le « Cheval » de nos mascarades est-il un être isolé ou le représentant d'une race ? Ces questions, même, ont-elles un sens ? — Quant aux malices et bienfaits alternatifs des *Gandharva*, il n'y a qu'à les enregistrer sans émoi : nous avons vu de même *Gandarva*, fléau du monde, tué par le héros *Kṛasāspa*, mais donnant naissance à un saint, tandis que *Kndrv* est le sage ministre d'un roi fol, et l'organisateur d'une simple fête de musique ; cette incohérence est le sort de tous les monstres-masques de Carnaval. Le *Ṛg Veda* lui-même

génies dans les « systèmes du monde », v. H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* (dans le *Grund. d. i.-ar. Philol. u. Alt.-K.*), pp. 59 et suiv. Enfin le mot *gandharva-gandhabba* désigne aussi souvent, dans les textes du nord comme dans ceux du sud, les musiciens humains.

1. Sur ce texte, v. Oldenberg, *le Bouddha* (trad. Foucher), 3^e éd., p. 45 ; je copie la traduction de M. Foucher.

2. Cf. les *Pitr* qui assistent au *vājapeya* sur le sommet du poteau, v. ci-dessus, p. 106.

3. V. ci-dessus, p. 103.

qui montre *Indra* terrassant le ou les *Gandharva* ¹, les met d'autre part en relations amicales avec le dieu Soleil, avec *Soma* ; l'*Atharva Veda* qui parfois les assimile aux plus redoutables démons ², connaît cependant leur bienveillance et sait les invoquer pour de nombreux charmes. Les deux épopées qui, presque à chaque page, les nomment avec honneur, en font à l'occasion, avec les *Yakṣa* et les *Rakṣasa* des persécuteurs des hommes, quand le soir tombe, et ce sont alors des êtres de ténèbres, dont le pouvoir grandit la nuit ³. Les batailles de certains *Gandharva*, serviteurs d'*Indra*, avec *Arjuna*, fils d'*Indra*, sont de bons témoignages de cette ambiguïté ⁴.

L'ardeur indiscrette, déjà signalée dans le *Rg Veda* ⁵, avec laquelle les *Gandharva* s'en prennent aux femmes, mortelles et nymphes ⁶, semblera aussi fort naturelle : presque tous les scénarios de masquerade du Nouvel An comportent un enlèvement ⁷, et l'iranien *Gandarva* ne manquait pas à la règle ⁸. Les *Gandharva* non plus : témoin le mode de mariage simpliste qui porte leur nom ⁹, témoin leur intervention dans la farce védique de *Vāc* ¹⁰, ou l'histoire épique du *Gandharva Tumburu* trop empressé autour de *Rambhā* ¹¹, ou les

1. *ṚV.*, VIII, 1, 11 ; VIII, 66, 5 ; il est curieux que ce mythe védique présente les relations d'*Indra* et du *Gandharva* juste au rebours de la tradition épique : nouvelle contradiction, du même type que les autres, et sans doute explicable par l'« impérialisme somique » d'*Indra* dans le *Rg Veda*.

2. *Ath. V.*, IV, 37, 8 : les *Gandharva* dévorent les oblations, et les flèches à cent pointes d'*Indra* sont mobilisées contre eux.

3. *Mbh.*, I, 170, 9 et 69.

4. *Mbh.*, I, 170 ; III, 245 et 246 ; IV, 49, 9 (cf. Hopkins, *Ep. Myth.*, p. 155) ; *Arjuna* est toujours victorieux, et le *Gandharva* devient son ami ; *Indra* ressuscite les *Gandharva* morts en les aspergeant d'*amṛta* : les scénarios du carnaval, avec leurs faux meurtres (ou morts) et leurs brusques réconciliations, offrent des thèmes analogues (cf. ci-dessus, pp. 22, 27).

5. L'appartenance successive des femmes à *Soma*, *Gandharva* et *Agni* est signalée *ṚV.*, X, 85, 40 et 41. Cette théorie a une grande importance dans le rituel et la mystique du mariage, v. ci-dessous, p. 226-7.

6. Les rapports des *Gandharva* avec les *Apsaras* (qui sont leurs vraies femmes, les *Gandharvī*, *Kimpuruṣī*, etc. . . n'étant guère que des noms sans vie) ont été souvent étudiés ; v. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 134.

7. V. ci-dessus, p. 27.

8. V. ci-dessus, pp. 81 et suiv.

9. V. ci-dessous, p. 225.

10. V. les principaux textes des *Brāhmaṇa* dans Sylvain Lévi, *la doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, pp. 31-35.

11. *Rām.*, III, 4, 16 ; cf. *Mbh.*, V, 117, 16. Les prétendants ou amants de cette

cas fréquents de possession d'une femme par un *Gandharva*-esprit¹ ; témoin surtout ce qualificatif de *tikṣnakamāḥ* « aux amours énerghiques » que leur décerne le *Rāmayāna*², et le fait que le dieu Amour (*Kāma*, *Kandarpa*) est considéré comme un *Gandharva*³. L'intervention artificieuse des *Gandharva* pour séparer *Urvāṣi* de son amant terrestre montre qu'ils sont, comme dit M. Hopkins, spécialistes en la matière, et virtuoses⁴.

Puisque je viens de parler de « la farce de *Vāc* », qu'il me soit permis de rappeler l'hypothèse que j'ai formulée ailleurs à son sujet⁵. Cette histoire me semble être un des quelques mythes populaires gardés par les textes védiques de l'ancienne fête printanière de l'Ambrosie : cette déesse artificielle, que les dieux expédient chez le démon comme rançon du *soma* volé, puis qui revient chez les dieux après avoir bafoué le démon voleur⁶, rappelle de fort près la scène épique, encore bien encadrée dans le cycle complet des légendes ambrosiennes, de *Viṣṇu* déguisé en *Lakṣmī*, allant séduire les démons et reprendre l'*amṛta* qu'ils avaient volé ; tous les peuples indo-européens, et la plupart à propos de rites printaniers, racontent une aventure toute analogue⁷ ; il est remarquable que, dans les plus

nymphes sont d'ailleurs nombreux, et d'envergure : on y salue et le grand dieu *Indra* et le grand démon *Rāvaṇa*.

1. V. ci-dessus, p. 135.

2. *Rām.*, IV, 59, 9 ; on comparera *Ath. V.*, IV, 37, 12, déjà cité ; *ibid.*, 7, et récitant écrase au *Gandharva* les deux *muskha* et lui coupe le *śepaḥ*.

3. *Harivamṣa*, 270 et 12499 ; v. Hopkins, *Ep. Myth.*, p. 164.

4. V. ci-dessous, p. 145.

5. *Le Festin d'Immortalité*, p. 35.

6. Bien entendu, les *Brāhmaṇa* qui racontent la chose ont détourné le récit de son ancien sens, ou plutôt ils lui ont imposé un sens théologique, alors qu'il se suffisait jadis à lui-même. Je n'arrive pas à comprendre comment les rédacteurs des *Brāhmaṇa* auraient inventé de toutes pièces cette histoire, d'allure si populaire, pour expliquer le petit détail de technique sacrée qui y est rattaché ; et ne serait-il pas merveilleux que ces prêtres aient juste imaginé, pour le sacrifice printanier de *soma*, une histoire qui, à travers l'Europe, court encore les répertoires printaniers ? Quelle providence aurait ménagé une telle rencontre ?

7. Arménie : le mannequin-fiancée de la fête des fleurs, héritée de l'Iran (*Rev. Et. Arm.*, VI, 2, 1926, pp. 43 et suiv.) ; Rome : l'expédition d'*Anna Perenna* déguisée en *Minerve* chez *Mars* (avec les variantes latines sur la victoire de *Minerve* sur *Mars*) ; Grèce : à Athènes, dans les légendes des *Thargélies*, les éphèbes déguisés en femmes pour tromper le *Minotaure*, et sans doute (à Thèbes ?) l'envoi de la *Pandore* artificielle chez *Prométhée* voleur de « vie » ; Scandinavie : le

anciens témoignages, le démon voleur soit le *Gandharva* par excellence, *Viçvâvasu* : telle est la déclaration constante des *Brâhmaṇa* ¹. D'autre part les *Gandharva* védiques entretiennent des relations fréquentes, tantôt amicales, tantôt hostiles, avec le *soma*-liqueur ou le Roi *Soma* ². Si l'on rapproche ces légendes relatives à l'ancienne fête printanière de l'Inde et les légendes, étudiées ici, relatives aux fêtes de changement d'année, l'intervention des *Gandharva* dans les deux séries est remarquable, et peut s'expliquer de plusieurs façons : ou bien par contagion, car le *Gandharva*, étant essentiellement un « démon figuré », a quelque chance d'apparaître dans tout récit (même étranger à sa fête légitime, au Nouvel An) qui ne fera que traduire en mythes une scène rituelle ³, un jeu sacré où certains acteurs sont des démons ; ou bien par l'évolution même du calendrier hindou, s'il est vrai que, à une époque plus ancienne que tous les témoignages, fin d'année et fin d'hiver y aient coïncidé ; dans ce cas, la fête de l'Ambrosie ne devait être jadis que la conclusion de la longue période de fête où régnaient les *Gandharva* ; de cette continuité rompue, la concupiscence des *Gandharva* au bord de la cuve sômique, leur désir printanier de *Vâc* seraient les témoins attardés ⁴.

mythe printanier de l'expédition de *Thor* déguisé en *Freya* chez le géant voleur *Thrym* ; etc. . .

1. A rapprocher *Çat. B.*, III, 9, 3, 18-22 : les *Gandharva* gardiens du *soma* on pris le suc de la tête du sacrifice, tombée dans l'eau ; les dieux vont reprendre ce suc avec des femmes, « parce que les *Gandharva* sont portés sur les femmes ».

2. Cf. les passages du *Rg Veda*, recueil somique par excellence (et surtout du livre IX, spécialement voué à *soma*), où le *Gandharva* est soit le voleur, soit le gardien du *soma* ; cf. encore *Çat. B.*, III, 3, 3, 11, où le prêtre assigne aux *Gandharva* les objets qui constituent le prix d'achat du *soma*. Pour toutes ces liaisons, l'explication que je propose dans le texte me semble valable.

3. On se rappelle que dans l'Iran, *Kndrv* (le *Gandarva* du *Šâh Nameh*) inaugure la fête de *Mihrgân*, tandis que *Gandarva* est un démon de la fête *Khordâd*, six mois plus tôt. Mais là, il semble qu'il s'agisse de deux Nouvel An distincts, quoiqu'également authentiques.

4. Dans l'Iran avestique où le Jour de l'An est à l'équinoxe de printemps, la « continuité » du mythe de *Gandarva* (originellement sans doute mythe de fin d'année) et des mythes de *Haurvatât-Amərətāt* (mythes de début d'année) se marque lumineusement dans le fait que le meurtre de ce Démon, après neuf jours de lutte, est rapporté à la fête de ces Archanges, *Khordâd-Sâl*. V. ci-dessus, p. 70.

V. — PURŪRAVAS, LA DERNIÈRE NUIT DE L'ANNÉE.

Nahuṣa, ses coursiers humains, son char et sa chute, nous ont rappelé *Ĵem* et l'institution du *No-Roux*. Il est remarquable que la dynastie lunaire, dont *Nahuṣa* est le troisième représentant, fasse penser, en plusieurs autres points, aux rites de changement d'année.

On connaît l'histoire étrange de *Ilā-Ilā*, le malheureux (ou la malheureuse) condamné par les dieux à changer de sexe chaque mois¹; un texte digne de foi raconte que, pour s'unir plus librement à cet hermaphrodite alternatif, *Budha* métamorphosa les compagnes d'*Ilā* (c'est-à-dire les compagnons d'*Ilā* déjà tournés en femmes, comme leur maître-maîtresse) en *Kimpuruṣi* (femelles) qu'il faut interpréter sûrement en « êtres humains à tête de cheval »²; ces infortunées *Kimpuruṣi* furent vouées à vivre dans les montagnes, à ne manger que racines, feuilles et fruits, et à n'avoir pour époux que les monstres mâles équivalents, les *Kimpuruṣa*. Dans le *Matsya Purāṇa* et le *Padma Purāṇa*³, les mêmes monstres apparaissent, mais autrement amenés : c'est *Ilā* lui-même qui, par un « sacrifice du cheval » assimilé à l'*aṣvamedha*, devient *Kimpuruṣa*. Les textes védiques s'orientaient déjà dans ce sens; dans le *Yajus Noir*⁴, il est question des *prajā Idāprajāsaḥ*, des « créatures descendant d'*Idā* »; or le *Kāthaka*⁵ explique qu'il s'agit de toutes les créatures, « car d'*Idā* descendent les créatures descendant de *Manu*, les animaux vivant dans la forêt et dans le village⁶ ». La nature partiellement animale de ce personnage est donc bien attestée.

Mais bien plus qu'*Ilā-Ilā*, son fils *Ailāḥ Purūravas* (à l'occasion

1. Sur *Ilā*, sa nature, ses changements de sexe, l'évolution de sa légende des *Veda* aux *Purāṇa*, v. J. Hertel, *die Geburt des Purūravas* (*VOJ.*, XXV, 2, Vienne, 1911), pp. 153-186.

2. *Rām.*, VIII, 88, 21 et suiv.

3. *Matsya P.*, XII, 9. *Padma P.*, V, 8, 114.

4. *Maitr. S.*, I, 5, 3 et 10; *Taitt. S.*, I, 5, 6, 1. Hertel, *art. cit.*, pp. 182-183, utilise ces textes pour établir l'antiquité de l'hermaphroditisme d'*Ilā*.

5. VII, 8.

6. Il est possible qu'*Ila*, *Aila* (fils d'*Ila*) aient quelque rapport avec un surnom de *Kubera*, « *Ailavila* », v. Hopkins, *Epic Mythology*, pp. 142 et 148. Ce serait une nouvelle liaison entre tous ces personnages et familles de Carnaval ou de Nouvel An.

duquel *Budha* créa, on vient de le voir, les *Kimpuruṣi*), le glorieux *Pururavas* fondateur de la dynastie lunaire, père d'*Āyu* et grand-père de *Nahuṣa*, est en relations précises avec le changement d'année. Son aventure est fameuse ¹; le *Ṛg Veda* lui a consacré un hymne obscur et puissant, partiellement reproduit dans le *Çatapatha Brāhmaṇa*, et toute la poésie épique, purāṇique, dramatique l'a répétée à l'envi. Ces traditions sont dans un accord remarquable, sauf un texte du *Mahābhārata*, qui d'ailleurs ne les contredit pas, mais raconte autre chose, et que voici : « Alors le sage *Pururavas* naquit d'*Ilā* qui, suivant la tradition, était à la fois son père et sa mère ; régnant sur les trente îles de l'océan, environné de tous les êtres non-humains (*amānuṣaiḥ*), lui-même étant un homme (*mānuṣaḥ*) de grand renom, *Pururavas* se laissa enivrer de sa puissance, entra en conflit avec les Brahmanes et, malgré leurs protestations, leur enleva leurs joyaux. *Sanatkumāra* descendit alors du ciel de *Brahma*, lui fit des reproches qu'il n'écoula pas. Alors ce monarque égaré par l'orgueil périt, sous la malédiction des *ṛṣi*. Ce *virāj*, en compagnie d'*Urvaṣi*, fit, par l'accomplissement de rites sacrés, descendre les feux, distribués en trois, qui se tenaient dans le monde des *Gandharva* ² ». — Ce texte est seul, avec une allusion (quelque peu divergente) du *Harivaṃṣa* ³, à raconter « l'erreur » de *Pururavas*, ses brimades envers les *ṛṣi* et sa chute finale, toutes choses qui semblent la préfiguration de l'aventure carnavalesque de *Nahuṣa*, petit-fils de *Pururavas*, et qui sont sans doute justiciables de la même explication ⁴. En revanche la brève mention finale d'*Urvaṣi*, des feux et des *Gandharva* constitue justement la matière de l'ample récit courant.

1. Les textes ont été réunis par Muir, *Sanskrit Texts*, I, pp. 306 et suiv., et par Geldner, *Vedische Studien*, I, pp. 243 et suiv.

2. *Mbh.*, I, 75, 18 et suiv.

3. *Hariv.*, 8811 et suiv. : « Ce roi (*Pururavas*), avec son corps complètement immortel, fut jadis avalé par les *muni* aux formes terribles et lumineuses, avec des pointes d'herbe *kuṣa* ; mais il fut de nouveau fait sage et il est adoré dans le ciel comme le feu ». Sur les rapports de *Pururavas* avec le feu, v. ci-dessous, pp. 147-148.

4. Ce *Pururavas*, roi des trente îles, « homme » entouré de tous les « non-hommes » (c'est-à-dire sans doute de monstres-animaux : cf. l'oppositon *Nara-Kimnara*), n'est-il pas ici un personnage de mascarade ?

Ce récit, nous ne l'abordons qu'en tremblant. Que d'érudits, que de sages l'ont analysé ! Geldner lui-même lui a consacré un long chapitre de ses *Vedische Studien* ¹, et cette faveur redoutable en a fait le champ de bataille favori des partisans et adversaires de la théorie du « cinquième *Veda* », et le terrain d'exercice de tous les faiseurs d'hypothèses sur les hymnes dialogués du *R̥g Veda* ². Les dieux nous gardent d'entrer dans cette lice, jonchée d'illustres débris ! Nous ne demanderons de concession à l'hypothèse que sur un point de bon sens : l'ancienneté de fond, sinon de forme, du récit traditionnel déjà attesté dans le *Çatapatha Brāhmaṇa*. Peu nous importe que l'hymne dialogué du *Veda* ait été joué et mimé comme une petite pièce de théâtre sans « histoire » pour l'encadrer, ou au contraire que les strophes de cet hymne n'aient formé que les jalons fixes et poétiques d'un récit en prose moins strictement dessiné : les partisans du premier système doivent seulement supposer que le sujet du drame était assez connu des spectateurs pour que le dialogue, dense et laconique, s'éclairât de lui-même ³, tandis que les partisans du second supposent que le sujet du récit était traditionnellement conservé dans le « cinquième *Veda* », dans le trésor des *Itihāsa* ; dans les deux cas donc, il faut bien admettre qu'à l'époque de l'hymne, une « histoire de *Purūravas* et d'*Urvaçī* » était déjà

1. R. Pischel et K. F. Geldner, *Vedische Studien*, I (1889), pp. 243-295.

2. Déjà Windisch, *Über die altirische Sage des Tāin Bó Cúalgne, der Raub der Rinder* (Vhdlg. d. 33. Vers. deutsch. Philologen und Schulmänner in Gera, Leipzig, 1879, pp. 15 et suiv.), qui se réfère spécialement à l'histoire de *Purūravas* et d'*Urvaçī* (pour la thèse de la « chantefable », si l'on peut dire, qu'il a lancée). — Oldenberg, *ZDMG.*, XXXVII, pp. 54 et suiv., notamment p. 81 (pour la « chantefable »). — J. Hertel, *die Ursprung des indischen Dramas und Epos* (VOJ., XVIII 2, 1904), pp. 137-163 (contre la « chantefable » ; particulièrement dur pour Oldenberg, accusé de fabriquer un « feuilleton intéressant auquel ne peut être sensible un esprit de formation philologique »). — Id., *der Suparṇādhyaṃya, ein vedisches Mysterium* (VOJ., XXIII, 3-4, 1909), p. 287 (contre la « chantefable »). — Max Müller, *SBE.*, XXXII, p. 183, et S. Lévi, *le Théâtre indien*, p. 307 s'étaient déjà prononcés plutôt pour la conception « théâtre » des hymnes dialogués. — Winternitz, *Dialog, Akhyāna und Drama in der indischen Literatur* (WZKM., XXIII, pp. 102-150), p. 131, a supposé que l'intercalation des strophes de l'hymne védique dans le *Brāhmaṇa* était due à l'erreur d'un copiste qui aurait introduit des « notes » dans le texte.

3. Telle est la conception que Geldner, *Ved. St.*, I, p. 264, oppose aux objections d'Oldenberg et aux « idées préconçues ».

constituée. Et c'est raffiner contre toute vraisemblance que de supposer, avec Oldenberg ¹, que cette histoire était alors différente de celle que connut un peu plus tard le *Çatapatha Brāhmaṇa*. Pourquoi le *Brāhmaṇa* aurait-il refabriqué sur les strophes de l'hymne une histoire nouvelle, s'il en existait déjà une, soit connue de tous, soit consacrée dans le « Recueil des traditions » ? Je veux bien attribuer aux vénérables rédacteurs des *Brāhmaṇa* toutes sortes de méfaits ; dans ce cas du moins ni leur intérêt, ni les conditions de leur travail ne leur conseillaient un faux. Comme d'autre part la tradition épique, qui (à deux exceptions près) ne se règle pas exactement ici sur le *Brāhmaṇa*, se trouve en gros d'accord avec lui, l'hypothèse du faux est tout à fait invraisemblable. Bien au contraire, ce passage du *Çatapatha*, d'ailleurs isolé dans les *Brāhmaṇa* ², apparaît comme un des rares morceaux de tradition populaire auxquels un lien assez solide avec le rituel a permis de subsister dans les livres des prêtres. Le fait est trop peu commun pour qu'on en diminue à plaisir la valeur.

Nous ne prétendons pas non plus élucider l'origine de l'histoire d'*Urvaçī* et de *Purūravas*. La *nympe Urvaçī* est la doyenne d'une corporation fort répandue dans le folklore : celle des femmes surnaturelles qui épousent un mortel sous une certaine condition et qui, le jour où le pacte est violé, disparaissent à jamais, laissant parfois au malheureux époux la consolation d'un fils, premier d'une lignée héroïque ³. En Europe, ce thème de folklore est largement répandu, et les romans de *Mélusine* lui ont donné, en même temps que la consécration littéraire, une vitalité nouvelle : il fleurit des *lemużyny* jusqu'aux bords de la Vistule ⁴. Mais les Nègres, mais les Peau-Rouge racontent des histoires semblables, et sir J. G. Frazer a proposé l'hypothèse que ces contes sont un reste de mythologie toté-

1. ZDMG., XXXIX, pp. 75, 81.

2. *Mait. S.*, I, 6, 12, raconte brièvement l'histoire, mais *Āyu* et *Purūravas* y ont en partie échangé leurs rôles.

3. J. Kohler, *der Ursprung der Melusinensage*, Leipzig, 1895 ; Fränkel, *Alles und neues zur Melusinensage*, ZVfVK., IV ; etc...

4. Sur l'extension de la légende de Mélusine dans le monde slave, v. Zibrť, *Pověst o Melusíně v českém podání* (*Listy z českých dějin kulturních*, 1892) ; cf. J. K. Hraše, *Dary Melużině, aby neskučela* (*Český Lid*, IV, 1895, p. 543) ; Bolesław Ślaski a signalé une curieuse *Lemużyna-Melużyna* dans les traditions des bateliers polonais, *Z wierzeń i gwary ludu wodnego* (*Lud*, XVII, 1911), p. 74.

mique ¹ ; chez les Ojibways en effet, et sur la Côte de l'Or, la forme du conte est solidement liée à l'organisation de la société en clans totémiques, et jusque dans notre folklore européen la nature mi-humaine mi-animale de l'héroïne (sinon du héros) a persisté. *Urvaci* elle-même se conforme à l'usage : même dans le *Bhāgavata Purāṇa* les deux petits animaux qu'elle apporte avec elle en ménage sont déclarés « ses enfants », et Burnouf, sur ce point, a eu tort d'atténuer, pour les convenances, la force du texte ². Mais une origine si obscure et si lointaine est ici pour nous sans importance ; ce qui nous importe, au contraire, ce sont les traits par lesquels l'histoire de *Purūravas* et d'*Urvaci* se distingue du type ordinaire des contes mélusiniens. Qu'on lise le texte du *Çatapatha Brāhmaṇa*, appuyé plus tard par deux versions purāṇiques ³ :

« Une fée nommée *Urvasī* devint amoureuse de *Pourouravas*, fils d'*Ida*, et quand elle le rencontra, elle lui dit : « Embrasse-moi trois

1. *Totemism and Exogamy*, II, pp. 566 et suiv. (Côte de l'Or) ; III, pp. 62-63 (histoire de Cœur-de-Loutre et de sa femme Castor chez les Ojibways). Ce dernier récit est particulièrement important pour l'hypothèse totémique. En note de l'*Apolodorus* de sir J. G. Frazer, II, app. X (*Marriage of Peleus and Thetis*), p. 387, n. 2, on trouvera une riche bibliographie sur le thème de « la Belle et la Bête », de « l'Amour et Psyché », parallèle au thème mélusien.

2. *Bhāg. P.*, IX, 14, 28 : *niṣamyākranditaṃ devī putrayor nīyamānayoh* ; Burnouf (t. III, p. 259) traduit : « En entendant les bœufs qu'elle aimait comme ses enfants bêler pendant qu'on les emmenait... ». — Les agneaux sont « les enfants » d'*Urvaci* dans le commentaire de Sadguruçīṣya à la *Sarvānukrāmaṇī* du *ṚV.* Geldner, *op. cit.*, p. 248). Dans le *Çatapatha Brāhmaṇa*, XI, 5, 1, 3, *Urvaci* s'écrie : « Ils prennent l'enfant ! *putraṃ haranti* ! » ; c'est ce que Max Müller, sur la foi d'un scholiaste hindou qui réagissait déjà comme Burnouf à la vigueur du texte, transforme dans la traduction que nous citons ci-après en : « Ils prennent mon chéri ! ».

3. Je copie la traduction dans Max Müller, *Mythologie Comparée*, pp. 79-81. Dans cette traduction, la fin est coupée ; nous la reprendrons plus tard, sur le texte même du *Brāhmaṇa*. Ce procédé de Max Müller est typique : si quelque chose peut éclairer le mythe, c'est l'affectation rituelle qui lui est donnée dans les derniers paragraphes ; or l'illustre mythologue les supprime ; il préfère demander l'explication de ce « mythe d'Aurore » à de hasardeuses étymologies : *Urvaci* « celle qui pénètre au loin », cf. *Εὐρυ-φάεσσα*, mère d'*Hélios*. . . Rappelons de plus que la traduction des fragments de l'hymne védique, *ṚV.*, X, 95, contenus dans le *Brāhmaṇa* ne va pas sans difficultés ; v. Geldner, *loc. cit.* — Autre traduction de ce texte capital dans Weber, *Ind. St.*, I, 16 ; A. Kuhn, *die Herabkunft des Feuers und Göttertranks*, 1859, pp. 81-84 (avec le texte transcrit en lettres latines, pp. 79-81).

fois par jour ¹, mais jamais contre ma volonté, et que je ne te voie jamais sans tes vêtements royaux ». — De cette manière elle vécut longtemps avec lui. Alors ses anciens amis, les Gandharvas, dirent : « Cette Urvasî demeure depuis longtemps parmi les mortels ; faisons-la revenir ». — Or il y avait une brebis, avec deux agneaux, attachés à la couche d'Urvasî et de Pourouravas, et les Gandharvas en volèrent un. Urvasî dit : « Ils prennent mon chéri, comme si je vivais en un pays où il n'y a ni héros ni homme ». — Ils volèrent le second et elle fit encore des reproches à son mari. Alors Pourouravas regarda et dit : « Comment la terre où je suis peut-elle être sans héros ni homme ? ». — Et il s'élança tout nu, trouvant trop long de mettre des vêtements. Alors les Gandharvas envoyèrent un éclair et Urvasî vit son mari sans vêtements comme avec la lumière du jour. Alors elle disparut. « Je reviens », dit-elle, et elle partit. Alors il pleura son amour perdu, et il alla près de Kouroukshetra. Il y a là un lac appelé Anyatahplaksha plein de fleurs de lotus ; et tandis que le roi se promenait sur ses bords, les fées jouaient dans l'eau sous la forme d'oiseaux. Urvasî aperçut le roi et dit : « Voici l'homme avec qui j'ai demeuré si longtemps ». — Alors ses amies lui dirent : « Apparaissions devant lui ». — Elle y consentit et elles apparurent devant lui. Alors le roi la reconnut et dit : « Hélas ! Ma femme ! Reste ! Cruelle ! Parlons un peu ! Nos secrets, si nous ne les disons maintenant, ne nous apporteront pas de bonheur plus tard ». — Elle lui répondit : « Que ferais-je de tes paroles ? Je suis partie comme la première des aurores. Pourouravas, retourne chez toi. Je suis difficile à saisir comme le vent ». — Il répondit avec désespoir : « Alors, que ton ancien ami tombe maintenant pour ne plus se relever, qu'il s'en aille bien loin, bien loin ! Qu'il se couche sur le seuil de la mort et que les loups avides le dévorent ! » — Elle lui répondit : « Pourouravas, ne meurs pas ! Ne tombe pas ! Que les loups méchants ne te dévorent pas ! Il n'y a pas d'amitié avec les femmes, leurs cœurs sont des cœurs de loups. Quand je vivais parmi les mortels sous une forme différente, quand je demeurais avec toi bien des nuits pendant quatre automnes, je mangeai un jour un petit morceau de beurre et même maintenant j'en ai encore du

1. Le texte est plus énergique.

Le problème des Centaures.

plaisir. » — Ainsi son cœur s'adoucit enfin, et elle dit : « Viens à moi pendant une nuit, et un fils te naîtra ». — Il alla *la dernière nuit de l'année* aux sièges dorés et quand il fut seul, on lui dit de monter, et alors ils lui envoyèrent Urvāṣī. Alors elle dit : « *Les Gandharvas t'accorderont un souhait demain, choisis !* » — Il dit : « Choisis pour moi ». — Elle répondit : « Dis-leur : Que je sois l'un de vous ! » — *Le lendemain matin, de bonne heure, les Gandharvas lui accordèrent un don ; mais* quand il dit : « Que je sois un de vous ! », ils répondirent : « Le feu sacré, au moyen duquel l'homme pourrait accomplir un sacrifice et devenir l'un de nous, ne lui est pas encore connu ». — [Alors ils l'initièrent à un certain sacrifice, et il devint l'un des *Gandharva*].

Laissons de côté les thèmes mélusiniens : l'union de la nymphe et du mortel ; le pacte, dont la condition se retrouve dans maint folklore (interdiction pour l'un des conjoints, tantôt l'homme, tantôt la femme, de voir l'autre nu) ; la nourriture légère et spéciale de la nymphe ; la séparation, le désespoir, le fils semi-divin . . . En marge de ces thèmes internationaux, si l'on peut dire, qui ne constituent qu'un roman banal, il reste deux groupes de thèmes spéciaux au récit hindou : 1°) le scénario par lequel les *Gandharva* obligent *Purūravas* à rompre le pacte ; 2°) la conclusion de l'histoire, — c'est-à-dire le rendez-vous (soit définitif, soit, ailleurs, périodique) de *Purūravas* et d'*Urvāṣī* à la dernière nuit de l'année, *saṃvatsaratarim rātrim* (ou *saṃvatsaratamim*) ¹, ainsi que les scènes qui ont lieu le lendemain (Premier de l'An), à savoir dialogue de *Purūravas* et des *Gandharva*, révélation des rites du feu, et entrée de *Purūravas*, initié, dans la corporation des *Gandharva*. Après tout ce que nous avons déjà appris sur ces derniers, leur intervention à cette coupure entre deux années est pleine de sens. Elle nous enseigne surtout une chose, que nous ignorions : *comment, au Nouvel An, certains hommes peuvent devenir Gandharva*.

1. Telles sont les deux expressions successives de *Çat. B.*, XI, 5, 1, 11, auquel il faut joindre *saṃvatsarasam*, le délai fixé par les *Gandharva* à *Purūravas*, *ibid.*, 14. Cette donnée est confirmée par le *Harivaṃṣa*, çl. 1400 (même texte dans le *Vāyu Purāṇa*, v. Geldner, *op. cit.*, pp. 248 et suiv.) et par le *Viṣṇu Purāṇa*, IV, 6, 30 et suiv., où *Urvāṣī* donne rendez-vous à *Purūravas* « au terme de l'année », et où les *Gandharva* exaucent, ce jour-là, le vœu de *Purūravas*.

Ce procédé, décrit avec des variantes peu importantes dans les divers textes, est toujours une technique pour rallumer un feu que le héros avait d'abord laissé mourir. Voici comment s'exprime le *Çatapatha Brāhmaṇa*, aussitôt après le texte cité plus haut ¹ : « Ils (les *Gandharva*) versèrent le feu dans une jatte et le lui donnèrent en disant : « Si tu sacrifies avec cela, tu deviendras l'un de nous ». Alors il prit l'enfant et le feu, et rentra. Comme il était encore dans la forêt, il posa le feu et alla au village avec l'enfant seulement. « Je vais revenir », dit-il. Il revint, trouva que le feu avait disparu, qu'un figuier *açvattha* était à sa place et que la jatte était devenue un arbre *çamī*. Alors il alla de nouveau vers les *Gandharva*. Ils lui dirent : « Pendant toute une année (*saṃvatsarasam*) cuis du riz par quatre (*cātuspāçyam odanam paça*) et fais de cet *açvattha* trois bûches, d'abord enduites de beurre, avec les vers contenant les mots *samidh* et *ghṛta* ; le feu qui naîtra de là sera celui-ci (= le vrai) ». A vrai dire, la recette est un peu plus compliquée : les *Gandharva* ordonnent prolixement à *Purūravas* de se fabriquer deux bâtons (*uttarāraṇi*, *adhāraṇi*) tous deux en bois d'*açvattha*. Et le *Çatapatha Brāhmaṇa* conclut : « Quand il sacrifia ainsi, il devint un des *Gandharva* ; c'est pourquoi on ne peut faire d'*uttarāraṇi* et d'*adhāraṇi* (les deux bâtons pour allumer le feu par friction) ² qu'avec le bois de l'*açvattha* ; le feu qui en naît est le bon, et celui qui sacrifie avec ce feu devient un des *Gandharva* ».

A travers les variantes des épopées et des *Purāṇa*, la minutie du détail rituel s'effrite, mais l'essentiel demeure : les *Gandharva* ont donné à *Purūravas* le feu, et, ce feu s'étant éteint, ils ont enseigné au héros à en faire naître un autre par la friction de deux morceaux de bois ³. Certains ont supposé que toute cette fin de l'histoire est postiche. Pourquoi ? Certes le *Çatapatha Brāhmaṇa* a contraint tout le récit à n'être que l'illustration justificative d'un mince détail de

1. XI, 5, 1, 12-17.

2. Sur le symbolisme sexuel dont a été chargée parfois cette technique, v. note de Roth, dans son édition du *Nirukta* de Yāska, Göttingen, 1852, pp. 154-155.

3. Certains textes, qu'on trouvera intégralement traduits dans Geldner, interprètent l'histoire plus liturgiquement encore que ce que nous avons cité : avant *Purūravas*, les hommes connaissent un seul feu ; le mérite de *Purūravas* consiste à avoir divisé en trois (cf. les trois feux nécessaires au sacrifice védique) le feu rapporté de chez les *Gandharva*.

technique rituelle, qui est sans doute artificiel, et l'on croira difficilement que l'aventure d'*Urvāṣī* et de *Purūravas* n'ait tendu, dans la tradition populaire, qu'à montrer l'excellence du bois *aṣvattha* dans la préparation du feu par friction. Mais inversement, si les prêtres ont pu s'en servir, ont songé même à s'en servir pour cet objet, c'est évidemment parce que le conte avait déjà quelque rapport, plus général mais solide, avec l'allumage du feu. Le texte du *Mahābhārata* que nous avons cité en commençant ¹, et qui est loin de la tradition du *Brāhmaṇa*, exprime bien cela quand il dit simplement que *Purūravas* « a fait descendre le triple feu du monde des *Gandharva* ». Une indication convergente est fournie par les rapports mythiques que le *Rg Veda* établit déjà entre *Gandharva* et *Agni*, et aussi par un trait du rituel védique : en dehors de la Course Royale, de l'oblation *Rāṣṭrabhyt* et du cérémonial de mariage, on ne voit guère les *Gandharva* intervenir qu'une fois ; or c'est dans un bref mythe, en relation avec un sacrifice à *Agni*, au Feu : trois *Gandharva* aux noms « céréaux », *Yavamān*, *Uddālavān* et *Antarvān*, révèlent aux ṛṣi « ce qu'il y a en trop et ce qu'il y a en moins » dans l'offrande qu'ils adressent au Feu ². Ce texte singulier prouve au moins que la liaison des *Gandharva* et du Feu, affirmée en conclusion de l'histoire de *Purūravas*, n'est pas fugitive. Geldner avait sûrement raison sur ce point contre Max Müller.

Quant au sens de cette liaison, il apparaîtra avec quelque probabilité si l'on veut bien se reporter aux faits iraniens déjà étudiés, qui mettent aussi *Gandarep* (*Kndrv*, *Goundrap*...) en relations avec le feu. Quand nous voyions dans le roman « de l'Ame de *Kərəsāspa* » le héros vaincre *Gandarva* (qui lui avait enlevé sa femme) puis, pour avoir éteint le feu, pâtir après sa mort jusqu'à ce que *Zoroastre*, intercédant, établit le Feu dans ses honneurs légitimes, cela nous suggérait que, avant le zoroastrisme, les rites iraniens de Nouvel An avaient dû comporter (comme c'est encore le cas en Arménie) une extinction puis un rallumage du feu ³. L'histoire védique de *Purū-*

1. *Mbh.*, I, 75, 18 et suiv. ; cf. ci-dessus, p. 141.

2. *Çat. B.*, XI, 2, 4, 7-9. Dans le texte parallèle, la *Vāj. S.*, II, 19 donne cinq noms, peut-être six ; v. Eggeling, *SBE.*, XLIV, pp. 29-30. Cette qualité « céréale » des *Gandharva* est à ajouter à toutes celles que nous avons vues, ci-dessus, pp. 132 et suiv.

3. V. ci-dessus, pp. 87-89.

ravas raconte de même comment le héros, à qui les *Gandharva* ont pris sa femme, finit par la reconquérir et ensuite laisse éteindre puis rallume le feu divin au Premier de l'An. Le parallélisme est sensible ; certes, les différences sautent aux yeux, et il ne peut être question de prétendre ramener les deux histoires à un type commun : elles sont indépendantes, nées sans doute chacune dans son pays et suivent des ornières folkloriques différentes. Mais, à travers ces différences, tout ce qui touche le Feu et *Gandharva-Gandarep* s'explique bien par un fonds rituel, et même mythique, commun. Le *Gandarep* du *Rivāyat* pehlvi est traité uniquement en monstre inhumain, tandis que les *Gandharva* du *Çatapatha Brāhmaṇa* sont d'abord méchants puis se laissent fléchir ; le *Rivāyat* zoroastrien présente l'extinction du feu comme un scandale inexpiable, tandis que l'Inde, où le culte du feu n'a jamais exercé pareille tyrannie, ne met dans cet accident aucun péché. Tout cela est vrai. Mais nous avons vu que *Gandarva*, dans d'autres traditions, avait son beau côté, et quand Théodore bar Khōni dénonce *Goundrap*, l'humide des bois, marchant avec le Feu doué de raison, la liaison est là aussi amicale, aussi « bonne » que celle que le *Brāhmaṇa* (après les *Veda*) affirme entre *Agni* et les *Gandharva*. Il y a donc lieu de retenir l'accord de l'Iran et de l'Inde, introduisant une extinction et un rallumage du feu dans deux histoires, différentes mais analogues, relatives au héros ennemi (ou simplement rival) de *Gandarva-Gandharva*, à la date précise du Nouvel An.

Le *Çatapatha Brāhmaṇa*, confirmé par la tradition postérieure, en dit davantage : *Purūravas est devenu Gandharva, et tout homme qui fera comme lui deviendra Gandharva*. Rien n'éclaire, dans les textes, cette affirmation. Mais tous les faits recueillis précédemment nous suggèrent de prendre la chose au sens le plus littéral ; par l'accomplissement des rites « ignés » du Nouvel An, certains hommes pouvaient devenir *Gandharva*, — masques-monstres auxquels la croyance populaire attribuait des pouvoirs mystérieux : c'est ainsi que, vers Chalcis, les paysans grecs racontent encore que, pendant les Douze Nuits, les montagnards de l'Eubée deviennent des *Kallikantzari*, mi-animaux mi-humains, et passent le détroit sous cette forme¹ ; de même Hérodote rapporte que les Neures, chaque

1. Lawson, *Mod. gr. Folklore and anc. gr. Religion*, p. 208.

année, devenaient des Loups pour quelques jours ¹. Dans l'Inde très ancienne, on devenait sans doute *Gandharva* au changement d'année, moyennant participation aux rites, notamment à ceux de renouvellement du feu. Et sans doute n'importe qui ne pouvait pas devenir *Gandharva* : c'était là, je pense, une corporation de caractère magico-religieux, où il fallait être « reçu » et qui avait ses secrets, son initiation, son enseignement ². L'*Atharva Veda* représente justement les *Gandharva* comme les médecins par excellence, connaissant à merveille simples et philtres ³ ; ils président d'autre part (entre beaucoup de présidents) au rituel brahmanique de *fin d'études* et sont à cette occasion qualifiés de « maîtres » ⁴, — caractère que confirme toute la tradition épique, où les *Gandharva* sont des instructeurs de héros, notamment d'*Arjuna* ⁵. Musiciens, médecins, maîtres, hommes-bêtes, possesseurs d'un « monde » à eux d'où leur émule terrestre rapporte le feu (et un enfant), les *Gandharva* font penser aux sorciers dont les pratiques peu variables donnent aux superstitions de tant de peuples un aspect si uniforme. Aujourd'hui encore, au pays de Galles, suivant le témoignage de Rhys, dans beaucoup de villages, les médecins se transmettent leur charge

1. Hérod., IV, 105. Cf. encore ce que nous avons vu des *burku-* et des *kurydzāutā* des Ossètes, métamorphosés au Nouvel An ; v. ci-dessus pp. 92-93.

2. Noter que le fils de *Purūravas*, *Āyu*, naît chez les *Gandharva*, et son père le ramène avec la jatte de feu. Dans le *Kāthaka*, VIII, 10, même, le « sacrifice avec le feu » que les *Gandharva* enseignent à *Purūravas* est destiné à lui assurer la naissance d'un fils (Geldner, *op. cit.*, p. 248).

3. P. ex. IV, 4, 1 ; VIII, 7, 23. Il me semble artificiel de dériver cette connaissance des plantes des rapports (nullement fondamentaux) affirmés par le *ṚV.* entre *Gandharva* et *soma* (Böhtlinck, Macdonell...). Bien plutôt, *Ath. V.*, VIII, 7, 23, en rapprochant sur ce point « serpents et *Gandharva* », indique clairement à quel ordre de représentations populaires cette croyance appartient : c'est en tant que génies sauvages et mi-animaux des bois et des monts que les *Gandharva* possèdent ces secrets.

4. *Pāraskara Gṛhyasūtra*, II, 12, 1-2 (trad. Oldenberg dans *SBE.*, XXIX, p. 325) : « Au mois *Pauṣa* (déc.-janv.), sous le *nakṣatra Rohiṇī* ou au huitième jour de la lune, qu'ils (les étudiants) célèbrent la fin de l'étude (du *Veda*) ; qu'ils aillent au bord de l'eau et fassent une oblation d'eau aux dieux, aux mètres védiques, aux *Veda*, aux *Ṛṣi*, anciens maîtres, aux *Gandharva*, autres maîtres, à l'année avec ses divisions, et à leurs propres ancêtres et maîtres... ».

5. Le *Gandharva Citrarutha* enseigne à *Arjuna*, après qu'il a changé de nom et conclu amitié avec lui, la « science de voir », *cākṣuṣī vidyā* (*Mbh.*, I, 170, 43). Sur ce texte et d'autres analogues, v. Hopkins, *Epic. Mythology*, p. 155.

de père en fils, et passent pour devoir leurs dons à un premier ancêtre né, comme le fils de *Purūravas*, d'un mortel et d'une « Mélusine ».

Nos hypothèses jettent peut-être un peu de jour — que nous laisserons aux indianistes le soin d'intensifier — sur certains vers de l'hymne très obscur, plein d'allusions, que le *R̥g Veda* consacre au dialogue de *Purūravas* et d'*Uruaṣi*, que le *Çatapatha Brāhmaṇa* a enchâssé en partie dans son récit, et que Geldner a orné de séduisants commentaires. Contentons-nous de citer la strophe qui reçoit ici le plus de lumière. *Uruaṣi* dissuade *Purūravas* de chercher à la ressaisir : « Je suis rapide comme le vent », a-t-elle dit. Il réplique ¹ :

« Comme la flèche décochée du carquois vers le premier prix ! Comme la Course qui gagnera des bœufs par centaines ! »

Et il ajoute :

« Dans un lâche dessein, il y eut illumination comme d'un éclair, et les *dhunayaḥ* poussèrent un bêlement, comme d'un agneau. »

Les deux derniers vers, comme l'a montré Geldner, sont une allusion évidente au scénario par lequel les *Gandharva* ont séparé *Purūravas* d'*Uruaṣi* : ils ont dérobé un des deux agneaux (chevreaux...) d'*Uruaṣi*, et allumé un éclair juste comme *Purūravas* s'élançait nu à leur poursuite ; mais le plus intéressant pour nous est le mot *dhuni* (pl. *dhunayaḥ*) qui désigne ici les coupables ; Geldner, après une riche démonstration ², traduit hardiment : « acteurs » ; si de notre côté nous avons raison, le terme se justifie à merveille. Quant aux singulières comparaisons des deux premiers vers cités, elles deviennent toutes naturelles si le « jeu de *Purūravas* et d'*Uruaṣi* » était récité, comme nous sommes conduits à le supposer, au jour où se tiraient les flèches et où se courait la Course du Nouvel An. A plus forte raison semblera naturelle, aussi, la phrase d'*Uruaṣi* qui précède immédiatement les vers qu'on vient de lire : « Je suis partie comme la première des Aurores (*uśasām agriyē'va*)... ». Ne

1. *RV.*, X, 95, 3.

2. *Ved. St.*, I, pp. 266-269. Sur un rudiment possible de théâtre à l'époque des hymnes védiques, cf. S. Lévi, *le Théâtre indien*, p. 307. Sur les *granthikāḥ*, conteurs-acteurs, v. J. Hertel, *die Ursprung des indischen Dramas und Epos*, *VOJ.*, XVIII 2, 1904, p. 142.

serait-ce pas tout simplement, dès l'hymne védique, la date précieuse que nous avons cherchée bien loin : le Premier de l'An ?

1. Bien entendu, Geldner (*Ved. St.*, I, p. 265) n'avait pas nos raisons « latérales » de comprendre ainsi. Il comprenait : « la première aurore de tous les temps » ; l'image, ainsi conçue, est insolite dans les *Veda* ; elle ne s'accorde bien avec aucune des deux représentations ordinaires de l'Aurore que distingue Geldner. Le sens que nous proposons a pour lui le commentaire du *Çat. B.* et constituerait dans l'hymne lui-même une « allusion » de plus : or tout porte à croire que cet hymne est en effet (notamment dans ses comparaisons) rempli d'allusions à ceux des points de l'histoire qui n'y sont pas formellement racontés. — Au reste, pour notre démonstration générale, cela est sans importance.

CHAPITRE IV

KENTAUROI

*Déméter fonda les Petits Mystères
en l'honneur d'Héracles, pour le puri-
fier du meurtre des Centaures.*

Diodore de Sicile, IV, 14, 3.

CHAPITRE IV

KENTAUROI

I. — HÉRACLÈS, A L'ÉQUINOXE DE PRINTEMPS.

Mère des sciences exactes, mère de la logique et de l'histoire, il est une circonstance où la Grèce dédaigne souvent la précision, la logique et le scrupule historique : c'est lorsqu'il s'agit d'indiquer à quel lieu, à quelle fête tel ou tel mythe était rapporté. Les mentions de ce genre semblent en nombre infime quand on songe à la richesse du matériel mythologique. Et si nous ne possédions pas les notes brèves et incomplètes des scholiastes, nous ne saurions à peu près rien.

Cela tient, en partie, à la nature de nos informations mythologiques. Chez des poètes comme l'Hésiode des *Travaux*, Pindare, à plus forte raison Homère, les légendes ne servent souvent qu'à introduire une leçon morale ou à mettre un lustre divin sur quelque nom d'athlète ou de prince ; à quoi servirait dès lors que l'auteur indiquât une date rituelle, une fête en liaison traditionnelle avec sa légende ? A quoi même suspendrait-il une telle indication ? Ne risquerait-elle pas plutôt de souligner la fragilité du lien qu'il établit entre la légende et telle vertu ou tel noble homme ? — Quant aux textes de toute date, en prose et en vers, dont l'objet est purement et simplement de raconter les mythes, comme la *Théogonie* hésiodique ou la *Bibliothèque* mise sous le nom d'Apollodore d'Athènes, l'esprit dans lequel ils ont été conçus excluait aussi, pour d'autres raisons, les précisions rituelles : l'auteur s'y proposait de donner une « somme mythologique », où s'accordassent à la faveur de généalogies, de fuites, de retours, d'expéditions lointaines, les traditions primitivement les plus diverses ; en même temps qu'il racon-

tait, il reclassait et conciliait des matériaux qui, souvent, n'avaient rien de commun ou n'étaient en réalité que des doublets locaux ; dans un tel travail, les précisions d'origine, par conséquent les lieux, les dates et les liaisons rituelles des mythes étaient non seulement inutiles mais encombrants et nuisibles ; pour replanter toute cette mythologie en séries bien ordonnées, il fallait d'abord la déraciner de ses mille pépinières, et supprimer les étiquettes ¹. C'est ce qui explique que la *Bibliothèque*, si estimable d'ailleurs par l'excellence des sources et l'honnêteté du compilateur, ne fournisse presque pas de lumières sur les questions mixtes de rituel et de mythologie.

D'autre part, nos informations directes sur les rites sont d'une qualité lamentable ; hormis quelques cérémonies d'Athènes, hormis quelques grandes fêtes panhelléniques, — encore ces exceptions ne sont-elles pas toujours faciles à justifier, — notre ignorance est à peu près complète ; du moins n'avons-nous nulle part, pour nulle ville et pour nulle fête, une description *systématique* d'un ensemble rituel. Sans doute les hellénistes ont fait des prodiges ; avec les bribes des grammairiens et des scholiastes, un peu de Pausanias et d'Athénée, et les mille détails arrachés aux pierres, ils sont arrivés parfois à ressusciter de ces « ensembles » : le livre de M. Nilsson ², en quelques-unes de ses pages, montre qu'on peut approcher de la réussite ; mais presque partout, il faut bien le dire, notre héortologie grecque n'est qu'un champ de ruines et d'hypothèses, que l'extrême variabilité des calendriers achève d'obscurcir. De ce côté, par conséquent, il y a peu de chances qu'une lumière nouvelle tombe sur les rapports de telle légende avec telle fête.

En dépit donc du grand nombre des légendes grecques concernant les *Centaures*, nous n'espérons pas trouver à plusieurs exemplaires

1. Cela est sensible, non seulement dans la mise en ordre des exploits d'*Héraclès*, mais à chaque page de la *Bibliothèque* : par exemple dans les doublets juxtaposés de la Gigantomachie, dans les légendes du cycle thébain où tant de héros locaux, nullement thébains, ont été embrigadés...

2. Martin P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, 1906. Même pour Athènes, même pour des fêtes aussi importantes que les *Lénéennes*, le fondateur de l'héortologie grecque, Mommsen, a dû opérer sur des débris informes, *die Feste der Stadt Athen im Altertum*, Leipzig, 1898.

la déclaration formelle de leur état civil ; nous pourrions connaître très bien la figure de *Chiron* ou de *Nessos*, et cela aux âges les plus divers de la poésie ou de l'érudition grecque, sans le moins du monde savoir si ces êtres et leurs histoires recouvraient quelque système rituel, propre à une période donnée du Temps. Et nous nous estimerons favorisés si une seule de leurs vingt légendes nous est parvenue pourvue de ce complément.

L'exception bienheureuse existe, en effet unique ; elle est d'ailleurs si importante et si certaine que les textes qui l'énoncent sont assez nombreux, et qu'Apollodore lui-même l'a enregistrée. *Héraclès* s'apprêtait à accomplir son douzième et dernier travail, c'est-à-dire à capturer *Cerbère* ; « il alla, dit Apollodore ¹, à Eleusis, chez *Eumolpe*, pour être initié ; mais il ne pouvait voir les mystères, n'étant pas purifié du meurtre des *Centaures* (ἐπεὶ περ οὐκ ἦν ἡγγισμένος τὸν Κενταύρων φόνον) ; *Eumolpe* le purifia et il fut initié ». Il s'agit de l'initiation aux Mystères d'Eleusis, non pas aux Grands, mais aux Petits ; sur ce point, la tradition est constante, et Diodore de Sicile dit même que *Déméter fonda spécialement les Petits Mystères en l'honneur d'Héraclès, afin de le purifier du meurtre des Centaures* ².

Si nous sommes mal renseignés sur les Petits Mystères, si le peu que nous savons nous montre une cérémonie toute liturgifiée, pleine de *Déméter*, de *Korè*, de *Triptolème*, de *Dionysos*, et surtout entièrement aux mains des familles et corporations éleusiniennes ³, la date de la fête, du moins, est pleine d'enseignements ; Grands et Petits Mystères se célébraient aux deux équinoxes de l'année, les Grands à l'équinoxe d'automne, les Petits à l'équinoxe de printemps, « quand le soleil est dans le signe du Bélier » ⁴ : cette dernière date,

1. Apoll., *Bibl.*, II, 5, 12 ; les Schol. de *Iliade*, VIII, 368 disent la même chose, mais l'un deux a Κενταύρου au singulier. V. les variantes de la légende dans l'édition d'Apollodore, par sir J. G. Frazer. D'après Schol. Aristoph., *Grenouilles*, 501, *Héraclès* aurait été initié dans la deme de Mélite, et non à Agra ; d'après Plutarque, *Thésée*, XXXIII, *Héraclès* fut adopté, à son initiation, par *Pylios* ; Diodore de Sic., IV, 25, dit que les rites ont été accomplis par *Musée*, fils d'*Orphée*. Schol. Aristoph., *Plutus*, 1013, passe sous silence le meurtre des *Centaures* : si *Héraclès* ne pouvait être admis aux Grands Mystères, s'il fallut créer les Petits à son occasion, c'est uniquement parce qu'il était étranger. Cf. Dettner, de *Hercule*, p. 67.

2. Diodore de Sic., IV, 14, 3.

3. A. Mommsen, *die Feste der Stadt Athen*, pp. 405-417.

4. Références dans Mommsen, *op. cit.*, p. 208, n. 1 et p. 407, n. 1 ; v. notam-

c'est la date même du *No-Roux* persan, c'est la date par excellence des fêtes qui marquent la liquidation de l'hiver. Il n'y a pas lieu de parler dans la Grèce ancienne de fête de « changement d'année », le Premier de l'An n'ayant eu, dans ces petits Etats, qu'une importance très relative, et se promenant d'ailleurs, suivant les villes et les siècles, d'un bout à l'autre du calendrier¹ ; en revanche, il y a lieu de retenir cette place *saisonnière* du mythe : au jour où finit l'hiver, c'est-à-dire à la fin de l'année *naturelle*, un rituel d'initiation est inauguré par *Héraclès* soit après s'être purifié, soit même pour se purifier du meurtre des *Centaures*.

« Des *Centaures* », disent les textes, et non pas des autres êtres, pourtant nombreux, que le héros avait déjà tués. On peut trouver diverses raisons pour expliquer cette singularité, rappeler par exemple l'origine et l'essence semi-divines des *Centaures*, ou spécialement le meurtre du « bon » *Centaure Chiron*, du « bon » *Centaure Pholos* frappés indirectement par *Héraclès* ; cela rendrait compte de la nécessité d'une purification. Mais de telles explications « après coup » valent rarement. Soyons simples de cœur : si les textes ne parlent ici que des *Centaures*, c'est sans doute parce que les *Centaures* seuls, dans la galerie des victimes attribuées à *Héraclès*, étaient liés par la tradition aux fêtes de l'équinoxe de printemps ; en accord ou en désaccord avec les autres traditions héracléennes, c'était « avant » l'équinoxe de printemps (et dans une certaine mesure « pour » l'équinoxe de printemps) que la tradition d'Éleusis situait leur meurtre². Nous avons en tous cas la preuve que les *Centaures* étaient des personnages familiers dans la région d'Eleusis : le même Apollodore qui mentionne l'institution des Petits Mystères à l'occasion

ment un texte de Julien, p. 173 : Δις γοῦν Ἀθηναῖοι τῇ Διοὶ τελοῦσι τὰ μυστήρια, ἐν αὐτῷ μὲν τῷ Κριῷ τὰ μικρὰ μυστήρια, τὰ μεγάλα δὲ περὶ τὰς Χηλᾶς (= περὶ τὸν Ζυγόν) ὄντος ἡλίου.

1. Martin P. Nilsson, *die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders* (Lunds Universitets Årsskrift, N. F., Avd. I, Bd. 14, Nr. 21, 1918), pp. 49-50.

2. En tous cas, étant donné la rigueur du sentiment grec en matière de souillure, la purification d'*Héraclès* ne pouvait être de beaucoup postérieure à son crime. Si la *Bibliothèque* d'Apollodore semble dissocier les deux faits, il ne faut pas oublier que l'ordre du Dôdékathlon est une construction savante, artificielle, une sorte de tour de force, imposant naturellement au constructeur des licences, voire des invraisemblances.

de la purification d'*Héraclès*, raconte justement qu'après la bataille chez *Pholos*, les *Centaures* échappés aux coups du héros avaient été transportés presque tous par *Poseidon* εἰς 'Ελευσίνα et cachés dans la montagne ¹. Victimes et persécuteur se retrouvent ensuite comme par hasard, dans ces parages, à l'équinoxe de printemps ; un tel hasard n'est-il pas l'indice d'une tradition cohérente ?

Par fortune, d'ailleurs, cette bribe du mythe de la fête ne nous est pas parvenue isolée : d'abord nous savons qu'*Héraclès* ne se purifie du meurtre des *Centaures* que pour voler à un nouvel exploit, enchaîner *Cerbère* et pénétrer aux enfers ² ; et puis nous savons, par des documents figurés, ce qu'il advint d'*Héraclès* initié, vainqueur de *Cerbère*, quand il fut au royaume de *Hadès-Pluton* : nous le voyons traînant *Pluton* sur son dos, et *Pluton* tient la Corne d'Abondance qui, sur d'autres images, est dans la main d'*Héraclès* lui-même ³. On a épilogué sur ces représentations, supposé qu'*Héraclès* était devenu, par son initiation et son exploit, une sorte de *Pluton* dispensateur de richesses, auquel les hommes s'adressaient de préférence au véritable, et Mommsen a pensé que des « scènes rituelles ayant cette valeur » peuvent avoir trouvé place aux Petits Mystères ⁴. Peut-être. Mais le mythe lui-même est assez éloquent pour notre propos : quand nous voyons cette succession de faits — meurtre des *Centaures*, capture de *Cerbère*, et promenade de *Pluton* sur le dos d'*Héraclès* — nous ne pouvons que songer aux mythes que l'Iran rattache lui aussi à sa fête de l'équinoxe de printemps : *Keresāspa* tuant successivement *Srvara* ⁵ et *Gandarāpa*, et les diverses scènes de « chevauchement de démons » par des héros — que le héros soit *Keresāsp* lui-même, ou *Tahmurōp*, ou *Jemšid*. Nous sommes donc, pour les faits comme pour la saison, dans un carnaval ; *Héraclès* et *Pluton* y ont sans doute simplement pris la place de héros plus

1. Apollod., *Bibl.*, II, 5, 4 (fin).

2. Apollod., *Bibl.*, II, 5, 12.

3. Mommsen, *op. cit.*, pp. 411-412 ; v. la liste des figurations de cette scène dans Furtwängler, art. *Herakles (in der Kunst)* du *Lexikon* de Roscher, I, col. 2186-7. — Parfois l'attitude des deux personnages est celle d'un jeu ordinaire de l'antiquité (ἐγκοτύλη, ou ἱππάδαν, ou κυβήσινδαν : Pollux, IX, 122 ; Athénée, XI, p. 479 A) ; cela prouve assez l'origine rituelle de la scène.

4. *Op. cit.*, p. 412.

5. Cela rouvre, je pense, la question *Srvara-Kérbepos*.

anciens, car un vase attique très archaïque, sur lequel M. Dieterich a attiré l'attention des historiens des religions ¹, montre déjà des scènes évidemment carnavalesques où chevauteur, chevauché, et corne d'abondance occupent les mêmes places respectives que dans le mythe de *Pluton* et d'*Héraclès*, mais où le groupe des personnages centraux est entouré et porté par un cortège d'hommes nus, ithyphalliques, aux airs dévots à souhait : c'est une sorte de triomphe de *Jemsid* ou de *Kubera* en plus sauvage, — et en même temps une mascarade du type de celles que pratique encore l'Europe moderne.

Tel est, dans tout le monde grec, l'unique milieu rituel où soit affirmée l'intervention des *Centaures*. Nous les soupçonnons, certes, dans les cortèges de masques du second jour des *Anthestéries* ², la fête proprement athénienne, et sans doute ionienne, célébrée à peu près au même temps que les Petits Mystères d'Agra, et dont les analogies avec notre Carnaval, avec les *Lupercalia* romains sont évidents ³. Nous les soupçonnons, mais la preuve manque. Il est vrai que nous n'avons une liste (et point exhaustive) que pour les masques féminins (*Hores*, *Nymphes*, *Ménades*) et que ceux-là même, sans un texte unique de Philostrate ⁴ nous seraient inconnus ; de plus, à l'époque où ils sont attestés, ces masques comme tous les rites de la fête avaient été déjà fortement rattachés à *Dionysos* selon les directives de la théologie orphique, et l'on sait que les *Centaures* n'ont pas été d'abord très en faveur dans les descriptions dionysiaques. Gardons-nous donc, ici encore, de conclure du silence à l'absence. Il serait d'ailleurs bien instructif de comparer les divers rites et mythes des *Anthestéries* avec ceux que nous avons rencontrés dans l'Inde au changement d'année ; le second jour de la fête

1. H. Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*, Leipzig, 1905, p. 107. Il s'agit de la seconde des deux scènes peintes sur une coupe à figures noires du Musée de Florence, décrite par Heydemann, *Mitt. aus den Antikensammlungen in Ober-und Mittelitalien* (3. Hal. Winckelmannsprog.), 1879, p. 95, Nr. 50.

2. Mommsen, *op. cit.*, pp. 394 et suiv.

3. Miss J. E. Harrison, *Prolegomena...*, pp. 49-55 : *Anthesterion and February*. Les textes relatifs aux Anthestéries sont groupés au grand complet dans les *Studia de Dionysiis atticis* de M. Nilsson, Lund, 1900.

4. *Vie d'Apollonios*, p. 73, 12 (éd. Kayser).

assure à sa façon, semble-t-il, au *basileus* (ou à son héritier républicain, l'archonte roi) cela même que le *vājapeya* assure au *rāja* : la royauté du monde ¹ ; et cette royauté suprême lui est conquise par l'union fictive de la Reine avec *Dionysos*, le Dieu-Roi intronisé par *Zeus* aux dires des orphiques ; dans le *vājapeya*, de même, le Roi, lors de sa « déification », quand il monte sur le poteau, appelle auprès de lui la Reine que les prêtres ont revêtue d'un costume spécial, tout en herbe ² ; dans les deux cas, il y a un *hiēros gamos* de sens équivalent, mais de forme différente ; chez les Brahmanes, c'est le roi déifié lui-même qui appelle sa femme en lui disant « : Nous sommes des Dieux » ; les Athéniens, moins mystiques, pensaient que pour défier leur roi, le plus sûr était de conduire et de livrer solennellement sa femme la Reine à la vieille idole du Roi par excellence. On notera que c'est justement lors de cette procession que la reine athénienne apparaît entourée de toutes sortes de masques, les uns féminins (*Hores*, *Nymphes*, *Ménades*), les autres masculins et malheureusement anonymes, parmi lesquels on nous permettra d'imaginer, fraternellement, *Satyres* et *Centaures* ³. De plus, le thème rituel grec, mieux que le *vājapeya*, permet de comprendre ce qui peut se cacher derrière une légende de changement d'année comme celle d'*Urvaçī* et de *Pururavas* : *Urvaçī* est, elle aussi, une femme de roi que les *Gandharva* enlèvent, et le roi ne peut revoir sa femme et jouir d'elle — une fois l'an, la dernière nuit de l'année — qu'en devenant lui-même par initiation un *Gandharva* ; n'y aurait-il pas quelque *hiēros gamos* annuel sous le décor banal, mélusinien de

1. Mommsen, *op. cit.*, p. 395 et n. 3, p. 403. Sur le *hiēros gamos* du Dieu et de la Reine, v. pp. 393-395.

2. V. ci-dessus, pp. 106, 114 ; cf. les invocations au couple *Terre-Ciel*, *ibid.*

3. A propos des fêtes dionysiaques en général, Ulpien, *ad Dem.*, p. 294, dit : « Ceux qui font des cortèges en l'honneur de *Dionysos* ont coutume de se déguiser pour ressembler à ses compagnons, les uns en *Satyres*, et d'autres en *Bacchantes*, d'autres en *Silènes* ». Il est évident que cette liste ne prétend pas être complète ; de même qu'Ulpien, parmi les masques féminins, néglige *Hores* et *Nymphes* signalées par Philostrate, de même parmi les masques masculins, il peut avoir négligé les *Centaures*, sûrement rattachés au cortège *mythique* de *Dionysos*, bien que postérieurement aux *Satyres* et aux *Silènes*. Mais il reste possible que le « masque *Centaure* » soit tombé trop tôt en désuétude pour avoir figuré dans les cortèges rituels de *Dionysos* ; sur cette question, et sur l'évolution divergente des *Centaures* et des *Satyres*, v. ci-dessous, p. 169.

Le problème des Centaures.

la légende ? Enfin un autre trait de la fête des *Anthestéries*, important puisqu'il a donné son nom au deuxième jour, est le « concours de boisson » qui suit la procession de la Reine : chaque concurrent reçoit une *χοᾶ οἶνου* qu'il doit s'efforcer d'ingurgiter plus vite que les autres ¹ ; qu'on songe au nom même du *vājapeya*, « breuvage de puissance », et aux rites qui justifient ce nom : non seulement le *soma* donné au vainqueur, mais la préparation des liqueurs enivrantes autres que le *soma*, et leur consommation par un homme de basse classe auquel le roi vainqueur les donne après la course. Il y aurait sans doute lieu de serrer de près ces comparaisons ² ; mais elles ne nous intéressent ici qu'accessoirement, la présence des *Centaures* n'étant que probable aux *Anthestéries*, ou plutôt aux fêtes athéniennes qu'ont recouvertes les *Anthestéries* dionysiaques.

Ce que les *Anthestéries* étaient à Athènes, et sans doute dans tous les pays ioniens, l'ensemble du monde grec le connaissait et le pratiquait sous des noms étroitement apparentés ; cette fête des âmes célébrée à la fin de l'hiver « appartient, dit M. Nilsson ³, aux portions les plus anciennes du cycle des fêtes, et sans doute remonte-t-elle aux temps antérieurs à la migration des Grecs en Grèce ». Elle s'appelle, suivant les lieux, *Agr(i)ḗnia*, ou *Agr(i)ḗnia* ; elle a donné son nom à un mois, demeuré presque partout printanier, *Agrianios* (Rhodes, Symé, Cos, Calymnos, Messénie, Epidaure), *Agrianios* (Chéronée, Labadée, Oropos), *Agrantos* (Byzance, août ?), *Agerranios* (Eresos) ; de toutes ces variantes, M. Nilsson tire un bon argument quant à l'antiquité de la fête, mais, de la forme éolienne isolée *Ἀγερπᾶνιος*, il induit un peu vite une étymologie fondée sur le verbe *ἀγείρω* (« fête où les âmes s'assemblent ») ⁴. Il est plus naturel de songer aux mots *ἄγρᾱ*, *ἄγριος*, et de rapprocher le nom même des Petits Mystères, τὰ ἐν Ἀγρᾶς, où *Ἀγρᾶ* est sûrement un nom de

1. Mommsen, *op. cit.*, pp. 395-396, et référ.

2. D'autres faits (purement grecs) éclaireront peut-être la *πρωίγλα* du premier jour des *Anthestéries*, v. ci-dessous, p. 178.

3. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der attischen*, pp. 272-273. Sur les variantes du mot et les formes du nom de mois correspondant, *ibid.*, p. 271.

4. Cette étymologie est parallèle à celle que miss Harrison a proposée hardiment pour *Ἀνθεστήρια*.

déesse, *Artémis* Ἀρταία ou Ἀγρότερα¹; et puisque presque partout les Ἀγριώνια, à l'époque classique, sont devenus, comme les *Anthes-téries*, des fêtes dionysiaques, il faut se souvenir que dans le chœur des dieux Ἄγριοι (Ἀγρότεροι, Ἀγρεῖς), *Dionysos* occupe la place d'honneur². Le peu que nous savons des mythes locaux de cette fête des âmes conseille d'ailleurs d'interpréter Ἀγριώνια dans le même sens : à Orchomène, suivant Plutarque³, les *Agrionia* commémoreraient la brusque fringale de chair humaine qui avait poussé jadis les filles de *Minyas* à tuer le fils de *Leukippos*; chaque année, aux *Agrionia*, les descendantes de ces forcenées (nommées Ὀλειαί) tandis que leurs maris, vêtus de deuil, s'appelaient Ψολόεις) étaient poursuivies dans une fuite rituelle par le prêtre de *Dionysos* armé d'une épée, et celui-ci avait le droit de tuer celle qu'il pouvait atteindre. M. Nilsson a sûrement raison de voir, dans les Ψολόεις et les Ὀλειαί, des sortes de « corporations de célébrants » et non d'authentiques familles⁴; le rite de poursuite, où M. Nilsson veut voir le vestige de sacrifices humains aux morts, témoigne du moins, quant aux mythes, d'une chasse et d'un meurtre de monstres mangeurs de chair humaine, et c'est simplement cette sauvagerie des premières célébrantes qui nous intéresse ici : ce sont proprement des Ἄγριοι au même titre que les *Centaures*; en effet si ces derniers ne mangent pas de chair humaine, leur horreur de la chair cuite est certaine⁵ : quand *Héraclès*, nous le verrons bientôt, entre chez le *Centaure Pholos*, celui-ci sert à son hôte des viandes cuites, mais se donne à lui-même des viandes crues, — et c'est justement alors

1. Mommsen, *op. cit.*, p. 405, et notes 4-6. Mommsen dérive Ἀρταία de ἄγρα « la chasse »; cf. *Artémis Agrolis, Agrola*; *Apollon Agraios, Enagros, Epagros*. L'expression ἐν Ἄγρᾳ signifie : « dans (le sanctuaire d') *Artemis Agra(ia)* »; cf. Judeich, *Topogr.*, 317.

2. A ma connaissance, l'étude et la liste les plus systématiques de ces θεοὶ ἄγριοι, ἄγρότεροι, ἄγρεῖς a été faite par M. Otto Weinreich dans *Lykische Zwölfgötterreliefs, Untersuchungen zur Geschichte des 13. Gottes (Sitzb. der heidelb. Akad. d. Wiss., Ph.-hist. Klasse, 1913, 5. Abh.)*, pp. 14 et suiv., tableau pp. 17-18.

3. *Quaest. Graec.*, p. 299 F.

4. *Op. cit.*, p. 273 bas.

5. Sur les *Centaures* ὠμόφαγοι, cf. Théognis, 541. L'omophagie appartient peut-être aux *Centaures* à double titre : en tant que « ἄγριοι », et en tant qu'êtres infernaux. Sur l'omophagie de cette dernière catégorie d'êtres, v. Dieterich, *Nekyia*, pp. 48 et suiv.; et sur le caractère infernal des *Centaures*, v. ci-dessous, p. 171.

que le héros ouvre le tonneau de vin et que le *Centaure Agrios* fait irruption dans la caverne de *Pholos* et succombe aux coups d'*Héraclès* ¹ ; de même le *Centaure Chiron*, élevant *Achille*, le nourrit de la moëlle des ours et des entrailles des lions... ² Si notre hypothèse est reçue, le mythe des *Ἀγριώνια* d'Orchomène, et le nom général des *Ἀγριώνια* (ainsi que des Mystères ἐν Ἄγραις) s'expliquent facilement : à cette saison de l'année, aux abords des maisons circulaient des monstres de valeur complexe, conçus sans doute à l'image de déguisements, démons du Temps peut-être, à coup sûr démons naturistes (aux « provinces » les plus diverses), et, ensemble, êtres de l'au-delà, âmes des morts. Nous savons par l'invocation fameuse qui terminait les *Anthestéries* que les Athéniens nommaient ces êtres, entre autres noms, *Κῆρες* ³ ; il semble que les mythes éleusiniens des Petits Mystères parlaient en ce cas de *Centaures*, puisque, à la fête de l'équinoxe de printemps célébrée dans le sanctuaire d'*Artémis Agra(ia)* (ou *Agrotera*), *Héraclès* avant de descendre chez les morts se purifia du meurtre des *Centaures* parmi lesquels figurait notamment un *Agrios*, et puisque, d'autre part, les *Centaures* survivants sont censés être venus peupler la montagne, vers Eleusis ⁴ ; enfin il semble probable que les pays « à *Agrionia* » nommaient ces mêmes êtres *Agrioi*, et que les noms de la fête et du mois en dérivent ; en tous cas, dans les textes écrits, l'usage très précis du nom *Agrios* s'accorde bien avec celui que nous lui supposons ici : en dehors des grands dieux impérialistes *Dionysos* et *Apollon* qui l'ont annexé avec vingt autres, il n'appartient qu'à un *Centaure* ⁵, à un *Géant* ⁶, et (avec les variantes *Agre*, *Agriodes*) au chien du « Chasseur Sauvage »

1. Apollodore, *Biblioth.*, II, 5, 4.

2. *Ibid.*, III, 13, 6.

3. « Θύραζε Κῆρες οὐκέτι Ἀνθεστήρια ! ». Ce texte d'Hésychius, longtemps discuté (Κῆρες ? « Knechte ? » — Mommsen, *op. cit.*, p. 386, n. 1 ; Rohde, *Psyche*, I, 239, 2), me semble avoir été commenté pour la dernière fois par E. Samter, *Volkskunde im altsprachlichen Unterricht*, Berlin, 1923, p. 97 (ch. XX : *Keren*). C'est le *Manes exite paterni* des Athéniens, et aussi bien autre chose : sur le caractère complexe des Κῆρες, v. miss J. E. Harrison, *Prolegomena*, pp. 162-217 (« as Wind-Demon, as Fate, as Gorgon, as Siren, as Erinyes ».)

4. *Biblioth.*, II, 5, 4 (fin) ; cf. ci-dessus p. 159.

5. Apollodore, *Bibl.*, II, 5, 4.

6. Apollodore, *Bibl.*, I, 6, 2 ; Hygin, *Fab.*, 175, 242 ; cf. M. Mayer, *Giganten und Titanen*, 203, 254.

qu'est *Actéon* ¹, lui-même fils d'*Agreus Aristée* ², tous êtres qui appartiennent au même ordre de représentations que les Ἀγριοὶ probables des Ἀγριώνια.

Le folklore de la Grèce moderne confirme cette hypothèse, si les Καλλικάντζαροι sont bien, comme l'a supposé M. Lawson, les héritiers des *Centaures* et des *Satyres* ³. Les Καλλικάντζαροι sont les monstres qui hantent les villages grecs au changement d'année, c'est-à-dire, suivant la forme moderne du calendrier, entre Noël et l'Épiphanie ; ils ont tous les traits des monstres des Douze Jours, tels que les décrit la superstition des Slaves et des Germains modernes, et leur figuration en masques est solidement attestée. M. Lawson a relevé d'autre part entre eux et les Κένταυροι des analogies troublantes ⁴ : les cantons où la croyance aux Καλλικάντζαροι est le plus vivace (notamment la région du Pélion) sont ceux où les anciens situaient de préférence les *Centaures* ; comme les *Centaures*, les Καλλικάντζαροι ne mangent que de la viande crue ; et l'épisode d'*Héraclès* chez *Pholos* (avec cette viande crue, avec son tonneau de vin attirant les *Centaures*, avec sa mise en fuite des principaux *Centaures* par les seules torches enflammées d'*Héraclès*) pourrait presque mot pour mot se raconter des Καλλικάντζαροι ⁵. A ces concordances, il faut ajouter les mêmes gestes et caractères indécents, les mêmes scènes d'enlèvements de femmes ⁶. Nous aurons bientôt à reprendre

1. Le chien d'*Actéon* est : AGROS, Hygin, *Fab.*, 181 ; AGRE, Ovide, *Metam.*, III, 212 ; AGRIDUS, Ovide, *Metam.*, 224 et Hygin, *Fab.*, 181. — Sur AGREUS *Aristée*, v. Apoll. Rh., *Argon.*, II, 507 ; Diodore, IV, 81 ; Nonnos, V, 215 ; XXVII, 264 ; XXIX, 180. Justin, XVIII, 7, 7 nomme AGREUS un frère d'*Aristée*.

2. A ma connaissance, on ignore si la légende d'*Aristée* était un mythe de fête, ou du moins si elle était liée à un moment de l'année.

3. J. C. Lawson, *Modern greek Folklore and ancient greek Religion*, §. 13, *the Centaurs*, pp. 190-255. Cf. ci-dessus, p. 37 et n. 3. L'interprétation de M. Lawson est d'ailleurs plus nuancée, et par là plus probable : pour lui, les masques Καλλικάντζαροι des XII Jours sont les représentants modernes des anciens fidèles de *Dionysos*, déguisés plutôt même en *Satyres* et en *Silènes* qu'en *Centaures*, et cependant, par un accident dont la cause reste obscure, enrôlés sous le nom générique de *Centaures*.

4. *Op. cit.*, pp. 235-255.

5. Lawson, *op. cit.*, pp. 253-254. Aujourd'hui encore, le meilleur moyen de chasser les *Kallikantzari* est de brandir des δαυλιὰ χαμμένα, tout comme *Héraclès* chasse *Ankhiôs* et *Agrios*, βάλων δαλοῖς, Apollodore, *Bibl.*, II, 5, 4.

6. Lawson, *op. cit.*, p. 230. Beaucoup de légendes de *Centaures* pourraient se

en détails la question, et à examiner notamment les formes des *Centaures* et celles des Καλλικάντζαροι. Mais disons tout de suite que la différence des dates (*Centaures* : équinoxe de printemps; Καλλι-κάντζαροι : Douze Jours) n'est pas grave : la fixation des Douze Jours entre Noël et l'Épiphanie est d'origine à la fois romaine et chrétienne, et le transport des *Centaures* de la mi-février à la fin de décembre est un des effets normaux de la substitution aux multiples calendriers grecs locaux du calendrier romain avec son début hivernal si fortement marqué, — substitution aggravée par le développement de la liturgie chrétienne et la fixation de la naissance du Christ aux environs du solstice d'hiver. M. Lawson, qui n'avait pas remarqué l'antique rapport du meurtre des *Centaures* avec les fêtes de l'équinoxe de printemps, soulignait du moins la solidarité étroite qui, dès les débuts de la Grèce chrétienne, unissait et confondait les divers rites répartis entre décembre et mars; Rome et le christianisme n'ont fait là, d'ailleurs, qu'achever ce qu'avaient commencé l'orphisme et l'impérialisme dionysiaque ¹.

Reste le nom. M. Lawson a justifié en détail les évolutions phonétiques que suppose l'équation Κένταυρος = (Καλλι-)κάντζαρος ². A-t-il raison? Je le pense. Du moins a-t-il sûrement raison d'écarter les autres explications proposées. Le καλλι- initial semble bien indiquer que le -κάντζαρος final se suffit à lui-même : c'est ainsi que les *Néréides* sont nommées aujourd'hui les Καλλικυρᾶδες ³, et les Καλλικάντζαροι eux-mêmes, à Samos, sont nommés Καλλισπούδηδες ⁴; l'indépendance du second terme du composé est encore confirmée par des combinaisons différentes mais parallèles comme λυκοκάντζαρος ⁵,

résumer dans ce scénario de mascarade gréco-bulgare (où les καλλικάντζαροι sont nommés лугучари) : un *Kallikantzaros* (l'« *Arape* ») avec masque et barbe en laine de chèvre, enlève la « Fiancée » et est tué par le « Fiancé », Арnaudov, Кукери и Русалии..., p. 60.

1. Lawson, *op. cit.*, pp. 226-229.

2. *Op. cit.*, pp. 233-235; p. 214, tableau des variantes du nom à travers les pays grecs.

3. Lawson, *op. cit.*, p. 192.

4. *Ibid.*, p. 233.

5. Cf. l'antique λυκάνθρωπος; les *Kallikantzari* eux-mêmes s'appellent parfois ἀγριάνθρωποι, Lawson, *op. cit.*, pp. 192, 204, 215, 239; on les appelle aussi parfois simplement λύκοι : bonne preuve de l'indépendance de -κάντζαρος.

ou βουκατζάρια ¹, σκατσάντσαροι ² (avec un premier terme obscur, sans doute atrophié) : cela fait penser aux ἵππο-, ὄνο-, ἰχθυόκένταυροι de l'antiquité.

Il n'est point négligeable non plus que les paysans grecs, circulant dans les musées de leurs villes, nomment uniformément Καλλιχάντζαροι les *Satyres*, les *Centaures*, les *Cabires*, etc... ³; — ni que les Καλλιχάντζαροι soient parfois appelés ἀγριάνθρωποι ou ἄγρια τετράποδα ⁴, comme les *Centaures* anciens semblent avoir été les doublets des ἄγριοι θεοί, patrons des Ἀγριώνια de février ⁵.

II. — LES CENTAURES PARMI LES RACES.

Les plus anciennes représentations des *Centaures* prouveraient à elles seules qu'ils ne sont pas de purs enfants de la fantaisie, mais des monstres-masques plus ou moins gauchement composés d'un être humain et d'accessoires. En effet, ce n'est que tardivement que s'est constitué le type du Parthénon et des vases à figures rouges, c'est-à-dire le *Centaure*-cheval, à quatre pieds de cheval, dont le poitrail seulement s'allonge en buste d'homme, avec tête et bras d'homme. Au contraire, un vieux lécythe protocorinthien du Musée des Beaux-Arts de Boston représente le monstre tout autrement : la « base » est humaine, le *Centaure* est un homme complet, des pieds à la tête, et figuré au trait ; à ses reins est attaché un arrière-train de cheval, peint en noir, avec seulement les deux pieds de derrière du cheval ⁶ ; on pourrait couper toute cette partie ani-

1. En Macédoine, Lawson, *op. cit.*, p. 224 ; de là les formes gréco-bulgares βουκατσίαροι, лугучари, аругучари, Arnaudov, *art. cit.*, pp. 58-61.

2. En Macédoine, Lawson, *op. cit.*, p. 214 bas.

3. Lawson, *op. cit.*, p. 192.

4. *Ibid.*, p. 192.

5. Sur le *Centaure* byzantin dont témoigne le slave *Kitovras*, et qui était justement un « *Centaure* de Nouvel An », v. ci-dessous, append. II.

6. Boston, n° 6508 de l'inventaire, *Amer. Journ. of Archaeology*, 1900, pl. VI, p. 441 ; c'est la fig. 118 des *Prolegomena* de miss J. E. Harrison, dont nous suivons simplement ici l'excellente démonstration (pp. 382-384) ; cf. le skyphos du VII^e siècle reproduit à la fig. 122 des *Prolegomena* (p. 386). On notera que, sur ces figures, les *Centaures* sont de la taille d'un homme et non d'un cheval : leur arrière-train postiche a l'air d'un jouet.

male, et le *Centaure* serait un homme ordinaire. Pausanias témoigne de même que, sur le coffret de Kypselos à Olympie, le *Centaure* n'avait pas tous ses pieds semblables à ceux des chevaux, mais au contraire, par devant, deux pieds d'homme ¹ : c'est exactement l'une des formes que revêt encore dans l'Europe moderne le masque du Cheval, et nous avons vu comment les paysans des villages tchèques, allemands, etc... fabriquent l'arrière-train postiche. La figure du vieux vase grec, avec ses deux éléments aussi peu fondus que possible, avec son contour précis et nullement fabuleux, témoigne de la vue, de la familiarité d'êtres semblables ; si le *Centaure* avait été conçu librement par l'imagination, il n'aurait pas été si disparate, si gauche, si mesquin, si mal équilibré, si normal par devant et si inerte par derrière. Miss J. E. Harrison, qui a mis en valeur la priorité de ce *Centaure*-homme, a fort bien montré aussi comment la figure primitive s'est peu à peu altérée ; une gemme archaïque du British Museum représente l'étape intermédiaire entre le type archaïque et le type du Parthénon ; on y voit un *Centaure* enlevant une femme ; le *Centaure*, vieux, barbu, hideux, à grosse tête et à longs cheveux, a maintenant six pieds : c'est-à-dire que tout un corps de cheval est ajouté à tout un corps d'homme, mais l'ensemble n'a qu'une tête, qui est humaine ². Il ne restait plus qu'à supprimer l'homme au-dessous de la ceinture pour obtenir le type classique. Il est remarquable d'ailleurs que l'art ait toujours maintenu la représentation à « homme total » pour un *Centaure* que la mythologie s'est toujours appliquée à séparer — artificiellement sans doute — de ses congénères : le bon *Chiron*, précepteur des héros ³.

1. Pausanias, V, 19, 9.

2. *JHSt.*, I, p. 130, fig. I (= fig. 120 des *Prolegomena*, p. 383). Nous ne nous séparons de miss J. E. Harrison que quand (pp. 385-386), reprenant l'explication de Ridgeway (*Early Age of Greece* I, p. 177), elle veut voir dans les *Centaures* et les *Satyres* de vieux « clans sauvages », traqués et parqués par les conquérants grecs. Que des confusions avec des « clans ennemis », sauvages ou non, aient eu lieu, c'est fort probable : les masques de notre Europe moderne sont communément l'*Arabe*, le *Maure*, le *Juif*, etc... ; mais ce n'est qu'un détail d'évolution qui ne saurait rendre compte de la complexité des mythes.

3. Miss J. E. Harrison, *Prolegomena*, pp. 384-385 et fig. 121. Néanmoins Pindare, *Pyth.*, III, 5, dans le cas précis de *Chiron*, identifie Κένταυρος et Φήρ.

Nul ne conteste la parenté, et même l'interchangeabilité, des *Centaures* avec les *Satyres* et les *Silènes*¹ qui, déjà sur de vieux monuments, apparaissent dans les mêmes exploits que les *Centaures* (notamment comme ravisseurs de femmes)², ou qui, tardivement, remplacent parfois le *Centaure* dans la fonction de Sagittaire du zodiaque³. Les monuments figurés montrent toutes sortes de métis du *Centaure* et du *Satyre* et, dans les aventures d'*Héraclès* par exemple, *Centaures* et *Satyres* jouent sensiblement les mêmes rôles⁴. Une théorie des *Centaures* sera donc, par la force des choses, une théorie des *Satyres*. Cela n'est pas pour nous gêner, car l'aspect « masque », « acteur », des *Satyres* est bien établi ; avec leurs sabots, leurs oreilles et leur queue de cheval, les *Satyres*, selon la remarque de miss J. E. Harrison, sont des frères des *Centaures* restés plus rebelles à « l'équification » progressive⁵ ; la simple queue, qui chez eux remplaçait dès le début le tronc postiche des *Centaures*, ne se prêtait pas aussi facilement aux développements fabuleux, et ils sont restés ce qu'ils étaient. Il y a, en quelque sorte, entre les deux groupes d'êtres, une différence de dignité, effet sans doute de leur complication inégale, et qui s'est marquée dans la littérature : tandis que le *Centaure* devenait un personnage de grands mythes, le *Satyre*, plus proche de son origine, choriste ordinaire des drames et cortèges bouffons, n'a jamais été qu'un être amusant, espiègle, un démon de farce et de mascarade. A une époque où le « masque *Centaure* », dont témoignent seulement de très vieux vases, n'était peut-être plus pratiqué⁶, le « masque *Satyre* » restait en honneur⁷. Loin donc d'embarrasser notre thèse sur les

1. Dans la conception du *Silène* ionien, les influences orientales se sont fait sentir plus vite et plus fortement, semble-t-il, que dans celle des *Centaures*.

2. Miss J. E. Harrison, *Prolegomena*, pp. 380 et suiv.

3. Boll, *Sphæra*, pp. 194 et suiv. C'est l'Ionien Cléostrate qui est responsable du Sagittaire-*Silène* ; cf. Bethe, *Rh. Mus.*, LV (1900), pp. 414, 419, 427.

4. A. Bayet, *Hercule Funéraire* (*Mél. d'arch. et d'hist. de l'Ecole franç. de Rome*, XL, 1923), p. 20 et n. 7 (on a des *Centaures* à face des *Satyres* ou de *Silènes*) ; p. 21 et n. 1, et toutes les analyses des pp. 21-31. Cf. Bethe, *Realencycl.* de Pauly-Wissowa (2), XI (1922), col. 173.

5. *Prolegomena*, pp. 383-384.

6. Cf. dans notre Europe moderne, la disparition rapide du masque Cheval, tandis que l'Ours, le Bouc survivent ; v. ci-dessus, p. 24.

7. V. les excellentes remarques de K. Wernicke, *Bockschöre und Satyrdrama*

Centaures, la forme, la nature et l'histoire des *Satyres*, encore plus engagés dans les rituels populaires, ne peuvent que la renforcer ¹.

Il nous faut maintenant vérifier que les diverses activités des *Centaures* s'expliquent bien si l'on prend pour centre leur qualité de monstres-masques de fin d'hiver. On nous permettra, sur ce sujet, d'être aussi bref que lors de la démonstration équivalente à propos des *Gandharva*. Quiconque garde présents à l'esprit les faits étudiés au premier chapitre n'aura qu'à feuilleter les monographies fort complètes qui ont été consacrées aux *Centaures* ² ; il verra comment tous leurs gestes se rangent sans peine sous l'un des trois chefs qui sont généralement valables pour les monstres-masques de fin d'hiver ou de fin d'année : esprits naturistes, êtres de l'au-delà, génies du Temps. Nous nous contenterons de souligner quelques faits typiques.

De même que les Bêtes des Douze Jours, de même que les modernes *Kallikantzari*, les *Centaures* passent pour habiter les endroits sauvages de la nature. Ce n'est pas sans raison que l'un des principaux s'appelle *Agrios*. Les règnes minéral et végétal leur fournissent des noms éloquentes ³ : ils sont les habitants, les seigneurs des Rocs (Πετραῖος, Πετρόβιος, Πετρόνομος), des Montagnes (Οὐρόβιος, Οὐρειος, Ὀρεσιῶος) ⁴, des Arbres forestiers (Δρύαλος, Ἐλατος, Πευκεῖδης, Πευκήφορος, Ἐλατόφορος), et ces derniers noms rappellent que, en bons génies de la nature, ils n'ont d'autres armes que des branches. Mais leur règne ne se borne pas là. S'il est inexact de ne voir en eux, originellement, que des génies des torrents,

dans *Hermes*, 1897, pp. 290-310, qui gardent leur intérêt à côté du livre de W. Ridgeway, *the Dramas and dramatic Dances of non-european Races, in special reference to the origin of greek Tragedy*, Cambridge, 1915.

1. On a vu que les Καλλικάντζαροι qui sont souvent des Boucs (à Chio par ex., on les appelle Κατσιᾶδες, de κατσίκια, « boucs ») ont plus hérité des *Satyres* que des *Centaures*, Lawson, *op. cit.*, pp. 193, 203.

2. L. de Rouchaud, dans le *Dict.* de Daremberg et Saglio, art. *Centaures* ; Roscher-Tümpel dans le *Lexikon* de Roscher, art. *Kentauren* ; Bethe, dans la *Realenc.* de Pauly-Wissowa (2), art. *Kentauren*. Les allusions que font ces auteurs au problème *Centaures-Gandharva* sont extrêmement superficielles, et leurs constructions (celle du *Lex.* de Roscher notamment) s'en trouvent faussées dès l'origine.

3. Sur ces noms et d'autres analogues, v. Fick, *Griechische Personennamen*, 1874, pp. XXXVII-XXXIX.

4. Cf., ci-dessus, les *Centaures* réfugiés « dans les montagnes », près d'Eleusis.

comme on l'a soutenu avec dix-sept arguments inégaux¹, il est certain que les Grecs les ont toujours sentis en rapport avec les eaux, soit fleuves, soit mers². Quoi d'étonnant? Qu'on songe au *Gandarva* avestique, seigneur de la mer, tandis qu'ailleurs *Goundrap* est « l'humide des bois » ; ou qu'on songe aux demeures tantôt sylvestres, tantôt aériennes, tantôt aquatiques des *Gandharva*. Le trait survit d'ailleurs chez les Grecs de Constantinople, où les monstres des Douze Jours sont censés sortir de la mer et y rentrer ; le rite qui, le douzième jour (*Epiphanie*), les expulse définitivement consiste à jeter la croix d'une barque dans la Marmara³.

Les relations des *Centaures* avec le monde des morts, depuis longtemps soupçonnées à l'occasion d'un texte de l'*Entéide*⁴, ont été récemment mises en pleine lumière par M. J. Bayet, dans son étude sur *Hercule funéraire*⁵. Nous ne pouvons que renvoyer à ses démonstrations : le fait que les scènes où *Héraclès* (ou *Hercule*) figure avec des *Centaures*, amis ou ennemis, soient parmi les plus fréquemment représentées sur les sarcophages et autres objets funéraires de sujet héracléen ; la loge que leur attribue Virgile dans le vestibule des Enfers, près de *Briarée*, de l'*Hydre* de Lerne, de la *Chimère*, des *Gorgones*, des *Harpyes* ; leur groupement constant, sur les monuments étrusques, avec des êtres sûrement infernaux (*Gorgone*, *Chimère*, *Charon*, *Furies*...) ; leur apparence, sur les monuments étrusques encore, d'enlèveurs d'âmes ; leur place, enfin et surtout, parmi les travaux et sous-travaux d'*Héraclès* ont fourni à M. Bayet un solide faisceau d'arguments tels que le caractère funéraire, infernal des

1. *Lex.* de Roscher, art. *Kentauren*, section IX (*Wesen und Charakter der Kentauren*), la nature des *Centaures* serait essentiellement une « Stromnatur ».

2. On joint souvent « la pluie », sur la foi de Pindare, *Ol.* X, 2 et suiv. (οὐρανὸν ὑδάτων ὀμβρίων, παλῶν Νεφέλας) ; mais il s'agit sans doute d'un « jeu de mots », ou du moins d'un « jeu de sens » sur *Néphélé*, qui dans l'histoire d'*Ixion* n'apparaît pas en tant que nuée génératrice de pluie, mais en tant que « forme féminine », « vapeur simulant une femme » ; je crois que la notion de *pluie* était bien étrangère à la légende d'*Ixion* et de ses fils monstrueux ; cf. ci-dessous, p. 191.

3. Dans la légende rapportée par Apollodore, après le massacre des *Centaures* par *Héraclès*, c'est *Poseidon* qui prend en main le salut des survivants et les transporte à Eleusis (*Bibl.*, II, 6, 4 fin).

4. VI, v. 285 et suiv.

5. Dans les *Mél. d'arch. et d'hist.* publ. par l'Ecole franç. de Rome, t. XXXIX (1922), pp. 219-266 ; t. XL (1923), pp. 19-102.

Centaures ne peut plus être mis en doute ¹. Ce que nous avons nous-mêmes appris nous permet de mieux comprendre cet aspect, et sa place parmi les autres aspects de nos monstres : les figures des mascarades qui vont du solstice d'hiver à l'équinoxe de printemps sont presque partout, entre autres choses, des êtres infernaux, soit les âmes mêmes des morts, soit des démons gardiens ou bourreaux des âmes ; sans nous égarer jusqu'en Chine, rappelons-nous les âmes-chevaux des *Rosalies* russes, le cortège d'âmes de la germanique *Perchta*, monstre-masque du dernier des Douze Jours, et le troupeau d'âmes que pousse le Cavalier Sauvage ² ; rappelons-nous ce que nous avons vu ou entrevu du caractère infernal (ambigu d'ailleurs) de *Gandarva* et des *Gandharva* : le premier faisant partie du groupe des monstres hostiles aux Ames, les seconds étant ces Ames elles-mêmes, errant entre deux incarnations ³ ; de plus, comme *Gandarva* au *No-Roux*, les *Centaures* interviennent aux Petits Mystères — deux fêtes de même date et de même sens, où les morts ont une part mythique et rituelle expressément déclarée ; quand *Héraclès* se purifie du meurtre des *Centaures*, c'est pour descendre chez les morts ; et les *Anthestéries* ioniennes, comme sans doute les *Agrionia* d'Orchomène et d'ailleurs, sont à la fois une fête de mascarade, et aussi, et surtout, une fête des âmes ⁴. Bref je pense que, les *Centaures* étant, à quelque degré, les parents des *Κῆρες* des *Anthestéries*, leur présence sur tant de sarcophages est naturelle.

Les rapports attendus des *Centaures* avec le Temps, avec les divisions du Temps sont à peine attestés, — ou si tard et dans des conditions telles qu'on n'ose pas conclure. Cela tient, sans doute, au peu d'importance que la Grèce a toujours attachée au cadre de ses calendriers, mais cela doit tenir davantage à l'insuffisance de nos informations. Le seul texte ancien, sûrement indépendant de l'astrologie chaldéenne, qui indique quelque chose de tel, est relatif à la

1. Sur le caractère non moins funéraire des *Satyres*, v. Bayet, *art. cit.*, pp. 47-48 et notes.

2. V. ci-dessus, pp. 45 et suiv.

3. V. ci-dessus, p. 135.

4. Cf. les *Kallikantzari* modernes qui — en dehors des Douze Jours où ils errent sur la terre — vivent « dans le monde souterrain », Lawson, *op. cit.*, p. 194.

filles du *Centaure Chiron*, *Hippō*, la « Cavale ». Euripide fait d'elle l'initiatrice de l'art de prédire par le lever des astres ¹, c'est-à-dire, explique M. Bouché Leclerc ², l'art « de régler le calendrier, y compris le retour des jours heureux et malheureux, et de pronostiquer le temps ». S'il s'agit vraiment là d'une tradition ancienne, elle témoigne que la fille du *Centaure* possédait ce caractère de « régulatrice du temps » ³ que possèdent encore aujourd'hui les Douze Jours et leurs monstres, et que, dès le *R̥g Veda*, possédait le *Gandharva* hindou, — caractère fort naturel pour des êtres qui président au passage d'une année à l'autre, ou de l'hiver au printemps. Malheureusement le texte d'Euripide est isolé ; M. Bouché Leclerc rappelle bien que le *Centaure Chiron* lui-même avait enseigné la science des astres à *Héraclès* ⁴, et qu'aux noces de *Thétis* et de *Pélée*, le même *Chiron* avait prédit pluies et vents ⁵. Oui, mais d'abord les textes qui nous enseignent ces faits n'ont pas l'autorité de celui d'Euripide, et surtout *Chiron*, précepteur-type des héros, est par là même le savant-type, et il ne faut peut-être pas extraire de ces textes autre chose qu'un hommage à la science universelle de l'illustre *Centaure* ⁶. Encore moins attacherons-nous d'importance à la présence du *Centaure* (alternant avec le *Silène*) parmi les régents du Zodiaque : jusque dans le détail, des influences chaldéo-égyptiennes sont ici trop sensibles, et la conception même du zodiaque grec paraît orientale ⁷ ; on notera seulement que le *Centaure-Sagittaire* figure dans

1. Euripide, d'ap. Clément d'Alex., *Stromat.* I, 15 : ἡ πρώτη μὲν τὰ θεῖα προμαντεύσατο χρησμοῖσι σαφῆσιν ἀστέρων ἐπ' ἀνταλαΐς.

2. A. Bouché Leclerc, *l'Astrologie grecque*, p. 577 (n. 1 de la page précéd., fin) ; cf. *ibid.*, p. 37, n. 1.

3. Aux deux sens de « Zeit » et de « Wetter ».

4. Schol. Germanic. *Arat.*, au v. 291 (p. 410 Eyssenhardt).

5. *Fr. Hist. Gr.*, IV, p. 505.

6. Je n'attache pas non plus d'importance au fait que Nonnos nomme juste douze Centaures (*Dionys.*, XIV, v. 185 et suiv.). Il y aurait peut-être quelque chose à tirer des confusions gréco-lyciennes entre les ἄγριοι θεοί et les groupes de δώδεκα θεοί ? cf. O. Weinreich, *art. cit.* (*Stzb. d. reidelb. Ak. d. W.*, Ph.-hist. Kl. 1913, 5. *Abh.*), pp. 14-19.

7. Art. *Kentauren* dans le *Lex.* de Roscher, section VIII (*Die Kentauren als Sternbilder*) ; Fr. Boll, *Sphæra*, pp. 173, 188, 191 et n. 2 ; id., *Aus der Offenbarung Johannis* (Collection ΣΤΟΙΧΕΙΑ, Berlin, 1914), partie V, pp. 68-72. Centaure-Sagittaire, Centaure babylonien-égyptien, monstres apocalyptiques se recouvrent dans de menus détails.

la « partie infernale » du zodiaque, qui est en même temps la « partie hivernale »¹ ; cela éclaire un curieux texte de Teukros sur lequel M. Boll a attiré l'attention, et d'où il ressort que l'âme, aussitôt après avoir traversé « la mer *Achéron* », rencontre sur sa route un *Centaure*, qui est précisément le Sagittaire du zodiaque². Il y a peut-être quelque chose à tirer de ce témoignage quant à la triple essence des *Centaures*, génies de la nature, du monde des morts, du Temps ; mais sur quoi se fonde un tel texte ? La mise au point n'en est-elle pas impossible ?

Nous espérons, en tous cas, que les apparentes incohérences des *Centaures* ne sembleront plus si étranges : elles rentrent dans un type connu ; les *Gandharva* hindous, par exemple, les présentent, encore plus marquées. Et surtout, notre conception des *Centaures* comme monstres-masques de fin d'hiver rend compte aussi de deux autres singularités de ces êtres : la multiplicité de leurs formes animales ; l'ambiguïté de leur caractère, tantôt favorable, tantôt funeste³.

Les *Centaures* sont presque toujours chevalins ; mais l'existence de mots composés comme *δνοκένταυρος*, *ιχθυοκένταυρος* (même si quelques-uns de ces mots sont artificiels), et aussi des noms de *Centaures* comme *Ἄρκτος*⁴, peut-être *Λύκος*⁵, laissent entendre que leur nature animale a dû être bien plus variée. Cela aussi est dans la tradition des « masques » ; rarement, nous l'avons vu, le Cheval est figuré seul : l'Ours, la Cigogne, le Bouc etc... l'accompagnent ;

1. Macrobe, *Sat.*, I, 21, 1 ; cf. Hippolyte, *De ref. haeres.*, IV, 50 (τὰ ἐν Ἀΐδου ὀνομαζόμενα εἶδωλα).

2. Boll, *Sphæra*, p. 173 ; *Aus der Offenbarung Johannis*, p. 72 et n. 6.

3. Je ne parle pas ici de la question de l'unité (*Κένταυρος*) ou de la multiplicité (*Κένταυροι*) de ces êtres : elle ne nous gênerait pas plus que la question équivalente à propos du ou des *Gandharva* ; mais, en Grèce, elle se pose à peine : si *Κένταυρος* apparaît dans deux ou trois textes, c'est simplement comme père des *Κένταυροι*. — Cf., dans les mascarades et légendes grecques modernes, le personnage du chef des *Kallikantzari*, Lawson, *op. cit.*, p. 195 (ὁ μέγας, ὁ πρῶτος Καλλιx. ; ὁ ἀρχι-καλλιx. ; ὁ κουτσοδαίμονας ; à Constantinople, *Μαντρακοῦχος*, mot impossible à interpréter.)

4. Fick, *Griechische Personennamen*, p. XXXIX (réduction de *Arktomenes* ou *Arktosthenes* ?)

5. Incertain : c'est la variante de quelques manuscrits d'Apollodore, *Bibl.*, III, 9, 1, pour *Rhoikos*, un des deux *Centaures* assaillants d'*Atalante*.

les *Gandharva* sont loin d'être esclaves de leur ordinaire type chevalin ; les *Kallikantzari* eux-mêmes, ces probables descendants des *Centaures-Satyres*, ont les formes animales (et quand ils sont de forme humaine, ils ont les montures animales) les plus variées, allant de l'âne au loup et au coq, — sans jamais, chose curieuse, passer par le cheval ¹. Il est donc probable que la tradition littéraire et, à un moindre degré déjà, l'artistique, ont généralisé l'*hippocentaure*, tandis que la tradition populaire conservait l'ancienne bigarrure des mascarades.

Quant à l'ambiguïté d'humeur des *Centaures* qui a tellement gêné les écrivains et philosophes de l'antiquité qu'ils ont voulu établir pour ces monstres plusieurs généalogies indépendantes ; quant à l'opposition de *Pholos* ou de *Chiron*, sages entre les sages, et de la folle troupe des *Eurytion* débauchés et des *Agrios* ivrognes ; quant aux amitiés des héros avec les uns et à leurs guerres inépuisables avec les autres, nous avons rencontré une situation toute analogue dans l'Iran, avec le bon *Gandarva* du *Fravasi Yast* ou l'honnête *Kndrv* du *Šāh Nameh*, si différents de l'ordinaire *Gandarva-Gandarep*, fléau du monde ; et dans l'Inde surtout, avec les méfaits et bienfaits alternatifs des *Gandharva*. Nous nous expliquerons les faits grecs, comme les faits indo-iraniens, à la lumière des mascarades européennes de changement d'année, où les monstres-masques sont tantôt craints et chassés, tantôt honorés et choyés, représentent tantôt les Calamités, tantôt les Remèdes aux Calamités, bref développent librement toutes les puissances de leur nature de Bêtes surhumaines.

III. — PHOLOS, LA JARRE ET LA COURSE.

Parmi les exploits attribués aux *Centaures*, un des plus fréquents est le rapt d'une femme, généralement fiancée ou jeune mariée. Sans raison sérieuse, on a prétendu que ce genre d'exploit avait d'abord été l'apanage des *Satyres* auxquels les *Centaures* l'auraient

1. Cependant il y a des réserves à faire sur certains masques bulgares dérivés des *Kallikantzari*, Arnaudov, Кукери и русалии, p. 153 ; v. ci-dessus, p. 37 et n. 4.

emprunté¹ ; on a même fixé, pour date de l'emprunt, l'an 500 : c'est là le type des abus de la méthode soi-disant « historique », toujours tentée de conclure du silence à l'absence en des matières où la plupart des témoignages, et les plus anciens, ont sûrement péri. Sur ce point d'ailleurs M. Bethe ne semble pas avoir été suivi². Ravisseurs, les *Centaures* le sont de race et de droit, comme les *Satyres* et les *Silènes*, comme *Gandarva* et *Gandharva*, comme le Cheval, le Turoń et l'Ours, et tous les monstres-masques de Carnaval. Cela nous semble si assuré que nous ne nous appesantirons pas, malgré leur importance, sur les mythes de rapt ; nous aurons d'ailleurs à y revenir quand nous examinerons le rôle de ces monstres dans les rites et les croyances de mariage. Rappelons seulement ici les principales scènes : c'est la violence faite par le *Centaure* thessalien *Eurytion* à *Hippodamie*, le jour des noces de *Pirithoos* (déjà dans Homère) ; — c'est la prétention d'*Eurytion* sur *Dejanirè*, fiancée d'*Héraclès* ; — c'est le *Centaure* étolien *Nessos* enlevant la même *Dejanirè* ; — c'est le *Centaure* arcadien *Homados* attaquant *Halkyoné*, sœur d'*Eurysthée* ; — ce sont les *Centaures* arcadiens *Hylaïos* et *Rhoïkos* (*Lykos* ?) assaillant *Atalante*.

Le massacre des *Centaures* par *Héraclès* chez *Pholos* demande plus d'examen parce qu'il est moins clair, et parce que c'est à lui, on l'a vu, que se rattache la fondation des Petits Mystères de l'équinoxe de printemps. La scène est complexe ; Apollodore et Diodore l'ont décrite avec de légères variantes, d'après des témoignages sûrement anciens³. *Héraclès*, au cours de ses exploits — exactement : en allant chasser le sanglier d'*Erymanthe*, dans la forme apollodorienne du Dôdékathlon — arriva chez le *Centaure* *Pholos*, fils de *Silène* et d'une nymphe « Frêne » (νύμφης μέλας) ; « ce *Pholos* servit à *Héraclès* des viandes cuites, mais en prit pour lui-même de crues ; comme *Héraclès* demandait du vin, il répondit qu'il n'osait ouvrir le *πίθος* commun des *Centaures* ; *Héraclès* lui dit de ne rien craindre, et ouvrit le *πίθος* ; bientôt, prévenus par l'odeur, les *Centaures* arri-

1. Bethe, art. *Kentauren* de la *Realenc.* Pauly-Wissowa (2), XI (1922), col. 173.

2. V. miss J. E. Harrison, *Prolegomena*, pp. 380 et suiv. ; J. Bayet, art. cit., p. 29, n. 4, qui montre l'inanité des précisions de Bethe.

3. Apollodore, *Bibl.*, II, 5, 4 ; Diodore, IV, 12. Sur les figurations de cette scène, v. en dernier lieu J. Bayet, art. cit., p. 21, n. 4.

vèrent, armés de rocs et de sapins, pour assaillir la caverne ; les premiers qui osèrent entrer, *Ankhios* et *Agrios*, furent repoussés par des torches que lança *Héraclès* ; les autres, il les poursuivit à coups de flèches jusqu'au cap Malée ; ils se réfugièrent chez *Chiron* qui, chassé du mont Pélion par les *Lapithes*, habitait là ¹ ». Nous avons déjà dit, après M. Lawson, combien cette scène, avec sa viande crue, ses torches, etc., faisait penser aux légendes modernes des *Kallikantzari*. Elle contient aussi des éléments fort anciens.

La course des *Centaures*, d'abord, est une de leurs représentations sûrement fondamentales. Course formidable, connue en deux variantes : ce n'est pas impunément que ces êtres sont à moitié chevaux ! Apollodore, dans le texte cité, décrit l'une et fait allusion à l'autre qu'Homère connaît déjà ². C'était aux noces de *Pirithoos* ³ ; le *Centaure Eurytion*, invité mais pris de vin, voulut porter les mains sur *Hippodamie* ; *Thésée* et *Pirithoos* le chassèrent, après lui avoir coupé le nez et les oreilles ; les autres *Centaures*, intervenant, furent vaincus et poursuivis dans une folle chevauchée jusqu'au pied du Pinde, — d'autres disent jusqu'au bout du Péloponnèse, au cap Malée. Une telle représentation est peut-être parente des courses fantastiques du Cavalier Sauvage et de sa troupe ⁴ ; d'autre part, avec la mutilation du *Centaure* ravisseur, et la poursuite échevelée, elle fait penser à l'aventure de *Kərəsāspa* et de *Gandarva* : *Kərəsāspa* commença par écorcher des pieds à la tête le monstre, qui s'échappa et enleva la femme, le père, de son vainqueur ; le héros dut le poursuivre dans une formidable course, couvrant des lieues à chaque pas ; il finit par l'atteindre et le tuer dans la mer ⁵. Dans le cas grec comme dans le cas iranien, la légende peut recouvrir une mascarade : nous avons vu dans notre Europe comment les habitants des demeures envahies par le Cheval ou par le Bouc cherchaient parfois à défendre

1. C'est à cet endroit que se place l'intervention de *Poseidon*, transportant la plupart des survivants à *Eleusis* ; v. ci-dessus, p. 159.

2. Cf. *Il.*, I, 262 ; II, 711 ; *Od.*, XXI, 303. Autres principaux textes : *Boucl. d'Hercule*, 178-190 ; Pindare, *frag.* 143, et Schol. Pindare, *Pyth.*, II, 85 ; Plutarque, *Thésée*, 30 ; Diodore, IV, 70 ; Ovide, *Métam.*, XII, 210, 535 ; Hygin, *Fab.* 33.

3. Dont le nom contient sans doute la racine « courir », — comme le *Thous* des mythes lemniens de renouvellement annuel du feu.

4. Cf. aussi la fuite et la poursuite annuelles des *Ὀλῆται* d'Orchomène, Plut., *Quæst. græc.*, p. 299 F ; v. ci-dessus, p. 163.

5. V. ci-dessus, p. 81.

Le problème des Centaures.

les filles menacées et à arracher aux assaillants leurs déguisement ¹ : les horribles et amusantes mutilations des légendes sont peut-être conçues d'après de telles scènes.

L'épisode de *Pholos* commence curieusement par cela même qui a fourni le nom du premier jour de *Anthestéries* : par une *πιθόγυα*, par l'ouverture d'un *πίθος*. « Cadeau de *Dionysos* à toute la race des *Centaures* », dit-on de ce *πίθος* ; « tonneau de vin ». On peut se demander si le *πίθος* de *Pholos* comme celui des *Anthestéries* n'a pas d'autre sens ; miss J. E. Harrison, un peu hardiment, a voulu faire sortir de celui de *Anthestéries* les âmes des morts, ces *Κῆρες* qui semblent régner sur toute la fête ² ; il est curieux que sur une figure de vase, *Héraclès* retire du *πίθος* de *Pholos*, en présence de fort pacifiques *Centaures*, quelque chose qui semble être un enfant au maillot sur lequel rampe un serpent ³ ; ce détail auquel rien ne correspond dans les versions écrites de l'épisode, reste inexpliqué ; nous en chercherons le sens plus tard, dans un groupe de représentations analogues ; il montre du moins que le *πίθος* de *Pholos* n'était pas plus banal que celui des *Anthestéries*.

La version d'Apollodore, d'ailleurs, devait être en concurrence avec plusieurs autres. *Pholos*, généralement l'ami d'*Héraclès*, apparaît, sur un vase au moins, uni aux autres *Centaures* pour arracher le *πίθος* au héros ⁴. Ailleurs, tout semble se passer sans bataille, *Héraclès* buvant en paix non seulement avec *Pholos*, mais aux côtés de deux ou plusieurs *Centaures* ⁵. Ailleurs encore *Hermès*, *Athéna*, ou les deux à la fois, accompagnent *Héraclès* dans la caverne ⁶. Nous avons appris à ne pas nous étonner de l'ambiguïté de caractère de ces monstres : le Cheval tchèque, lui aussi, dans certains villages ou

1. V. ci-dessus, p. 27.

2. *Prolegomena*..., pp. 32 et suiv., et fig.

3. S. Reinach, *Répertoire des Vases*... I, 41 (= *Atlas* 1873, pl. V, coll. Campana, Ermitage).

4. Pottier, *F.*, 266, II, pl. 81 (cité par J. Bayet, *art. cit.*, p. 27, n. 5).

5. V. les référ. dans J. Bayet, *art. cit.*, p. 22, n. 1.

6. Id., *ibid.*, p. 24, n. 3, 4 et 5. — Les mythologues de l'ancienne école, Ad. Kuhn, Max Müller, attachaient beaucoup d'importance à ces relations des *Centaures* et du *πίθος* de vin : ils y voyaient l'équivalent des relations du ou des *Gandharva* avec le *Soma*. L'analogie existe, elle est facile à expliquer, mais ne me semble point fournir un trait essentiel de la figure de ces êtres, ou de leurs prototypes indo-européens ; v. ci-dessous, p. 190 et suiv.

certaines fermes, se présente en ravisseur des femmes et en ennemi des hommes, réclamant nourriture et alcool, tandis que dans d'autres villages et d'autres fermes il bavarde et boit familièrement, en ami, avec les paysans ¹ ; la double conception de la scène chez *Pholos* recouvre sans doute une double tradition de ce type. Quant à la présence d'*Hermès* et d'*Athéna*, elle a conduit M. J. Bayet à se demander si « la réception d'Hercule par *Pholos* n'est pas une image de l'accession du héros à la vie future dionysiaque » ² ; la chose est d'autant plus probable qu'*Héraclès* est parfois figuré couché près du *πῖθος*, en repos, et même les jambes enveloppées dans un manteau, représentation conventionnelle par laquelle les artistes signifiaient régulièrement « le repos définitif du héros et son accès aux voluptés divines ³. » Tout cela est possible. Nous avons vu dans l'Inde une sorte d'initiation par laquelle *Purūravas* devient *Gandharva*, et par laquelle tout homme peut devenir *Gandharva* ; on se souvient aussi que *Purūravas* ramène du monde des *Gandharva* une jatte où est contenu le feu, et son petit garçon né chez les *Gandharva*. Il est séduisant donc, pour des raisons qui s'ajoutent à celles de M. Bayet, de voir dans la scène chez *Pholos* la trace d'une « initiation d'*Héraclès* » lui procurant l'accès du monde divin. N'avons-nous pas vu déjà les Petits mystères créés spécialement soit pour purifier *Héraclès* du meurtre des *Centaures*, soit pour l'initier après sa purification ? Si l'on tient compte de l'ambiguïté des *Centaures*, tantôt monstres ennemis, tantôt génies amis, les deux initiations (simplement communielle chez *Pholos*, expiatoire aux Petits Mystères) apparaîtront comme équivalentes. Mais nous verrons bientôt un *Centaure* procurer plus directement à *Héraclès* l'accès de l'au-delà par le feu, comme les *Gandharva* à *Purūravas*, comme sans doute *Zoroastre* au malheureux héros vainqueur de *Gandarva*.

IV. — KAINEUS, LES SEXES ET LA LANCE.

Avant de pousser plus loin l'enquête sur ces initiations où

1. V. par ex. ci-dessus, p. 20 (« bon Cheval ») et p. 21 (« méchant Cheval »).

2. *Art. cit.*, pp. 23-24.

3. *Art. cit.*, pp. 24-25. L'interprétation du manteau est longuement et solidement établie par les références de la note 2 de la p. 25.

figurent les *Centaures*, suivons les brèves légendes relatives à *Kaineus* : elles nous conduiront au milieu de mythes et rites carnavalesques que nous connaissons bien.

Kaineus se trouvait parmi les compagnons de *Pirithoos* et de *Thésée* dans la mêlée que provoquèrent les *Centaures*. Il fit un grand carnage de ces derniers, qui voulaient le tuer ; doué d'invulnérabilité, il ne céda qu'étouffé, quand ils eurent jeté sur lui un monceau d'arbres¹. La scène est célèbre, souvent mentionnée et souvent figurée. Sans doute n'est-il pas difficile d'imaginer un jeu de mascarade superposable à ce mythe : mais nulle relation avec un rite n'est indiquée dans les textes. En revanche tout le reste de l'histoire (ou des histoires) de *Kaineus* nous conseille de le traiter en personnage de changement de Temps.

On se rappelle comment la tradition épique de l'Inde raconte l'origine de ces « *Centauresses* » que sont les *Kimpuruṣī*² : le héros *Ilā*, à la suite d'une malédiction divine, a été condamné à changer de sexe chaque mois ; un mois qu'il était femme, le Dieu *Budha* souhaita l'entretenir sans témoins et changea en *Kimpuruṣī* les compagnes d'*Ilā*, qui n'étaient autres que les anciens compagnons d'*Ilā* précédemment changés en femmes en même temps que leur maître. Suivant certaines variantes, au contraire, c'était par l'état féminin qu'*Ilā* avait commencé ses périodiques changements de sexe. Nous avons pressenti là un thème carnavalesque où s'unissent déguisements d'êtres humains en animaux, et travestissements d'hommes en femmes ou de femmes en hommes : la descendance d'*Ilā*, à commencer par *Purūravas* et le petit-fils de celui-ci *Nahuṣa* a confirmé cette hypothèse en nous montrant la dynastie Lunaire engagée dans des mascarades, courses, brimades et initiations de changement d'année. Or la légende du Grec *Kaineus* présente, en une combinaison voisine, les mêmes éléments que la légende hindoue d'*Ilā* : *Kaineus* avait été d'abord femme, puis *Poseidon* s'était uni à

1. *Epitome* d'Apollodore, I, 22 ; v. les notes de Frazer dans son édition d'Apollodore. Les principaux autres textes sont (sur le changement de sexe et l'invulnérabilité de *Kaineus*) : Apoll. Rh., *Argon.*, I, 57-64 (et Schol. au v. 57) ; Schol. *Iliad.*, I, 264 ; Ovide, *Métam.*, XII, 459-532 ; Hygin, *Fab.* 14 ; Serv., *ad Aen.*, VI, 448.

2. V. ci-dessus, p. 140.

elle, et elle lui avait demandé, en paiement, de la faire homme et invulnérable : c'est dans ces conditions que *Kaineus* participa au combat contre les *Centaures* et fut étouffé par eux ; mais sa carrière ne se termina pas là ; après sa mort, il redevint femme comme auparavant ¹. Ici aussi, donc, nous trouvons un être en relations avec les Monstres-Chevaux, soumis au caprice amoureux d'un dieu et voué à l'alternance des sexes ; l'explication probable pour *Ilā* est d'autant plus probable pour *Kaineus* que, dans les légendes grecques, dionysiaques surtout, la plupart des scènes de changements de sexe s'expliquent bien par des rites à travestissements ².

La probabilité de cette explication augmente si l'on considère l'autre forme de la légende de *Kaineus*, où interviennent encore les *Centaures*, mais non plus les *Lapithes*. Divers auteurs racontent ainsi sa triste fin ³. *Kaineus* était un prince orgueilleux qui, plantant sa lance au centre de l'agora, avait exigé que son peuple honorât cette arme comme un dieu, et jurât par elle ; lui-même ne priait plus d'autre dieu que sa Lance ; tant qu'à la fin *Zeus* suscita contre lui la ruée des *Centaures*. Dans l'Inde classique, nous avons vu la lance d'*Indra* plantée solennellement en terre au changement d'année ; et le mythe de fête explique comment *Indra*, en enseignant ces rites, avait voulu faire du premier roi-célébrant un être surhumain ⁴. La lance fichée en terre, divinisée par *Kaineus* et provoquant la course des *Centaures*, n'est-elle pas le témoin d'un semblable rite en un coin de la Grèce antique ? *Kaineus* ne serait-il pas le frère de ces rois de Nouvel An indo-iraniens — les *Ĵem*, les *Purūravas*, les *Nahusa* — qui, dans les ébats mêmes qui attestent leur conquête du rang divin, s'abandonnent à l'orgueil et perdent brusquement la vie avec l'équilibre ? On comprendrait, dès lors, que *Zeus* ait confié aux monstres de Nouvel An le soin de le châtier.

1. Servius, *loc. cit.*, et les Mythographes Vaticans dans *Scriptores rerum mythicarum latini* (éd. Bode), I, pp. 49, 111 et suiv., 189. Sir J. G. Frayer (note au passage de l'*Epitome* d'Apollodore) a fait remarquer que cette alternance des sexes dans les existences successives était à la fois d'accord avec l'enseignement de Platon et d'Aristote et avec les croyances des tribus de l'Australie centrale : il s'agit donc d'une ornière habituelle à l'imagination humaine.

2. *Le festin d'Immortalité*, p. 183.

3. Sch. *Iliade*, I, 264 ; Sch. Apollon. Rh., *Argon.*, I, 57.

4. V. ci-dessus, p. 123.

V. — DE CHIRON A NESSOS.

L'Inde, autour de ses rites populaires de changement d'année, a construit très tôt le roman de *Purūravas*, où les *Gandharva* jouent naturellement un grand rôle, mais dont la trame est toute folklorique, « mélusinienne »¹. La Grèce raconte de même un roman, très ancien puisque Homère le connaît, dont la trame est une histoire mélusinienne, et où les *Centaures* apparaissent aux jointures importantes avec une régularité qui ne peut-être l'effet du hasard²; c'est le roman de *Pélée*. Le mérite d'y avoir signalé les éléments de « contes populaires » revient à W. Mannhardt³, mais ces mousses folkloriques ne doivent pas cacher l'essentiel, c'est-à-dire, comme toujours, les détails caractéristiques qui distinguent le roman de *Pélée* de tous les autres romans mélusiniens en circulation dans le monde. Pour n'y avoir pas pris garde, E. H. Meyer a écrit sur ce sujet un gros livre où les questions utiles sont à peine abordées. Tout ce que nous avons appris sur les *Centaures*, et aussi l'analogie du roman de *Purūravas*, nous aideront à « situer » la *Péltide*.

Pélée, ayant, par mégarde, tué un ami à la chasse, comme il arrive si souvent aux héros grecs, se réfugie à Iolcos, chez *Acaste*, qui le purifie; la femme de celui-ci, *Astydamie*, joue à l'égard de *Pélée* les Phèdre et les Putiphar, et *Acaste*, croyant son hôte coupable mais n'osant l'assassiner, cherche un moyen indirect de le faire périr; il le conduit à la chasse sur le mont Pélion; là (suivant un thème de folklore fréquent⁴) les chasseurs veulent s'attribuer le mérite des bêtes tuées par *Pélée*, mais celui-ci les confond en montrant les langues qu'il a eu soin de couper à chacune de ses victimes. Puis *Pélée* s'endort sur le Pélion; *Acaste* s'éloigne, après avoir caché sous du fumier l'épée magique du héros⁵. Quand *Pélée* s'éveille, il se

1. V. ci-dessus, pp. 143 et suiv.

2. Apollodore, *Bibl.*, III, 12,6 — 13, 7; v. le commentaire et les références de sir J. G. Frazer dans son édition d'Apollodore. Une curieuse étude de filiation de textes, à propos de l'histoire de *Pélée*, a été écrite par M. H. Reitzenstein, *die Hochzeit des Peleus und der Thetis*, dans *Hermes*, XXXIII (1900), p. 73-105.

3. *Antike Wald- und Feldkulte*, 1877, pp. 49 et suiv.

4. Mannhardt, *op. cit.*, pp. 53 et suiv.; cf. Frazer, *Spirits of the Corn*, II, 269.

5. Hésiode connaissait déjà l'épisode de l'épée cachée: le Schol. de Pindare, *Ném.*, IV, 59 (95) cite des vers de lui sur ce sujet.

voit assailli par les *Centaures*, qui l'auraient sûrement massacré si le *Centaure Chiron* ne lui avait cherché et rendu à temps son épée. A quelque temps de là, il épouse *Thétis*, fille de *Nérée*, condamnée à l'hymen d'un mortel dans des conditions qui varient d'un auteur à l'autre. Il doit d'ailleurs conquérir de haute lutte la nymphe magicienne, qui ne s'avoue vaincue qu'après s'être changée sous son étreinte, à la manière de *Protée*, en eau, feu, et bête fauve. Les noces ont lieu encore sur le mont Pélion, en grand appareil, et les dieux y assistent ¹ ; le *Centaure Chiron* donne à *Pélée* une lance de frêne ² et *Poseidon* deux chevaux immortels ³. Le pacte de ce mariage mélusinien semble avoir été le silence : ἀφθόγγους γάμους ⁴. Quand *Thétis* a un fils, elle le trempe la nuit dans le feu pour détruire ce que *Pélée* lui a donné de mortel, et le jour elle le frotte d'ambrosie ⁵ ; *Pélée* ne sait rien de ces opérations ; mais une nuit il surprend le travail igné de sa femme et pousse un grand cri ; *Thétis* aussitôt abandonne l'enfant tel qu'il est, et rejoint à tout jamais les *Néréides* ses sœurs ⁶. Alors *Pélée* conduit l'enfant au *Centaure Chiron*, qui devient son précepteur, et le nourrit « des entrailles des lions et des porcs sauvages, et de la moëlle des ours » ⁷.

Il s'agit là sûrement d'un très vieux roman, mais d'un roman : il serait vain d'y chercher directement un mythe de fête. Il ne contient même pas cette précieuse donnée temporelle que contenait le roman de *Purūravas* : « la dernière nuit de l'année... ». Tout au

1. On se rappelle que, suivant une tradition, le *Centaure Chiron* avait prédit le temps qu'il ferait pour les noces ; v. ci-dessus, p. 173.

2. Le détail est très ancien ; cf. *Iliade*, XVI, 140-144, et Schol. au v. 140 qui, s'appuyant sur les *Chants Cypriaques*, montre *Chiron*, *Athéna* et *Héphaïstos* collaborant dans la fabrication de la lance.

3. Ceci aussi est ancien ; cf. *Iliade*, XVI, 148.

4. Sophocle, *Troïlos* (= Fr. 161 Nauk¹) : ὡς ἔγνημεν ἀφθόγγους γάμους τῇ παντομόρφῳ Θέτιδι συμπλαχείς ποτε.

5. Sur ce point, la légende connaît des variantes très divergentes dont nous parlerons plus loin ; v. Frazer, note à Apollodore, *Bibl.*, III, 13, 6.

6. C'est l'état de « séparation de corps » que décrit l'*Iliade* : *Thétis* habite avec *Nérée* dans l'Océan (I, 357 et suiv. ; XVIII, 35 et suiv. ; XXIV, 83 et suiv.), tandis que son mari traîne une triste vie dans son palais (XVIII, 434 et suiv.). Mais Homère ne parle pas de la scène de rupture.

7. Apollodore, *Bibl.*, III, 13, 6 (fin) profite de ce détail pour expliquer Ἀχιλλεύς par un jeu de mots ("ἄ + χεῖλη", ὅτι τὰ χεῖλη μαστοῖς οὐ προσήνεγκε).

plus la forme du pacte entre *Thétis* et *Pélée* fait-elle penser à l'interdiction de parler qui frappait justement en Grèce, au moins théoriquement, les derniers jours de l'hiver ¹. Aussi le roman de *Pélée*, loin d'éclairer les *Centaures*, reçoit-il d'eux des éclaircissements. Tenons pour acquis ce que nous savons déjà sur la nature carnavalesque de ces êtres, et voyons de près leur rôle dans cette suite d'aventures.

Nous n'insisterons point sur l'épée cachée, sur l'échauffourée qui s'ensuit et où le bon *Centaure* sauve *Pélée* des méchants *Centaures* : il y a là un thème de folklore assez largement répandu, où les *Centaures* n'interviennent sans doute qu'à titre de génies des bois et de la nature ; au reste, de semblables attaques d'homme isolé, où l'homme finit par s'échapper, se racontent encore couramment des *Kallikantzari*. Nous n'insisterons pas non plus sur la lance de *Pélée*, don d'un *Centaure*, sur laquelle nous savons trop peu de choses pour rappeler utilement la lance de *Kaineus*. L'analogie du roman de *Purûravas* nous conseille au contraire de prendre garde à trois faits : que le mariage de *Thétis* et de *Pélée* ait lieu « dans le monde des *Centaures* » ; que l'enfant né de cette union soit « passé par le feu » et soit abandonné au père par la mère, dans le feu ; que *Pélée* enfin confie son fils à un *Centaure*, qui l'élève en *Centaure*. On se souvient que le roman de *Purûravas* présente une succession de thèmes analogues : c'est dans le « monde des *Gandharva* » que *Purûravas* retrouve *Urvaçī* et lui donne un fils ; un an plus tard, dans certaines versions, il revient de chez les *Gandharva* tenant son fils et la jatte qui contient le Feu ; finalement il se soumet aux cérémonies ignées qui le font lui-même (et peut-être sa race) *Gandharva*. Nous aurons bientôt l'occasion de revenir sur le rôle des *Centaures* (et des *Gandharva*) dans le rituel de mariage ; nous nous en tiendrons donc ici aux deux derniers des trois faits qui viennent d'être indiqués ; en Grèce comme dans l'Inde, ils suggèrent l'idée d'une véritable initiation, où le feu jouait quelque rôle ; par elle, les enfants (sinon les adultes) pouvaient devenir des *Centaures*

1. Schol. ad. Lucian., *Timon*, 43 : ἐν ταύταις (ταῖς ἡμέραις) οὐδὲ προσεῖπεν τις τινα, οὐδὲ καθάπαξ φίλος ἐπεμύνητο φίλῳ, ἀλλὰ καὶ τὰ ἱερὰ ἀγρημάτιστα ἦν αὐτοῖς. Ἐκαλεῖτο δὲ ταῦτα αὐτοῖς κατὰ τὸν Φευρούριον μῆνα, ὅτε καὶ ἐνήγιζον τοῖς καταχθονίοις.

comme *Purūravas* devenait un *Gandharva*. Outre certaine variante déjà signalée de la scène chez *Pholos*¹, divers faits anciens et modernes confirment l'hypothèse.

D'abord les mythes d'Eleusis et leur usage rituel prouvent assez que le passage de l'enfant par le feu avait une valeur d'initiation². Quand les textes, dans le cas d'*Achille* comme dans celui de *Triptolème*, disent que l'opération a pour but de rendre l'enfant immortel, ce n'est point inexact, sans doute, mais c'est une interprétation raffinée d'un fait anciennement et populairement plus brutal : l'enfant devenait un autre être. *Achille* en particulier (et spécialement son talon)³ doit avoir été passé au feu pour qu'il devint un *Centaure*, participât aux mascarades mystérieuses de fin d'année, et gagnât dans cette vie et surtout dans l'autre tous les biens inhérents à l'état de monstre-masque. C'est là une hypothèse qui ne paraîtra point hardie si l'on songe que le folklore grec moderne a gardé jusqu'au xx^e siècle le même rite, pratiqué au changement d'année et chargé d'un sens analogue : le christianisme a seulement fait prédominer la conception hostile, démoniaque des *Centaures*, et le passage de l'enfant (ou de ses pieds) par le feu est une façon de l'empêcher de devenir *Centaure*, ou plutôt *Kallikantzaros* ; mais on admettra sans peine qu'à l'époque où les *Centaures* étaient quelque chose non pas de purement haïssable, mais parfois de très supérieur à l'homme, le rituel du feu n'ait pas eu cette valeur préservatrice et neutralisante, mais une valeur active, créatrice de *Centaures*. Voici, à cet égard, quelques éclaircissements que nous empruntons à M. Lawson⁴.

1. V. ci-dessus, p. 178.

2. V. l'histoire de *Déméter* et du fils de *Céléos*, *Deiphontes* ou *Triptolème*, *Apolodore*, *Bibl.*, I, 5.

3. V. note de Frazer à *Apollod.*, *Bibl.*, III, 13, 6. Suivant une version fort répandue (*Ptolémée Héphaïstion* dans *Mythograph. Græci* de Westermann, p. 195 ; *Lycophron*, *Cassandra*, 178 et suiv. ; *Schol. Iliade*, XVI, 37 ; *Schol. Aristoph.*, *Nuées*, 1068 ; *Schol. Apoll. Rh.*, *Argon.*, IV, 816, etc...), les six premiers enfants de *Thétis* et de *Pélée* étaient morts dans le feu ; le septième, *Achille*, n'échappa que grâce au cri de son père, mais son talon était déjà brûlé ; *Pélée* greffa à son fils le talon d'un géant ultra-rapide : d'où « *Achille aux pieds légers* ». On comparera le talon singulier de *Gandarrva*, dans l'Iran, et les réflexions auxquelles il nous a conduits ; v. ci-dessus, pp. 79-80.

4. *Op. cit.*, pp. 208-210.

C'est une croyance générale, dans les îles grecques plutôt que sur le continent, que les *Kallikantzari* sont des hommes saisis à chaque Noël d'une sorte de folie bestiale qui altère jusqu'à leur forme ; pendant les Douze Jours, ils vivent en proie à toutes les passions des animaux sauvages. Cette folie est congénitale : les enfants nés entre Noël et l'Épiphanie sont tous des *Kallikantzari* en puissance ; on explique même que c'est là la punition de leurs mères qui n'ont pas craint de concevoir et d'accoucher en des temps voués à la Mère de Dieu ; ces malheureux enfants, dans leur crise annuelle, se précipitent de tous côtés avec une extraordinaire rapidité ¹, et ils sont redoutables, car leurs ongles et leurs talons poussent drus, et ils lacèrent ceux qu'ils piétinent. « A Chio, au xvii^e siècle, dit M. Lawson, cette superstition était si forte qu'on pratiquait une méthode extrêmement barbare pour rendre inoffensifs ces enfants des Douze Jours ; suivant Léon Allatius (chap. X), on les conduisait à un feu allumé sur la place du village et là les plantes de leurs pieds étaient exposées à la chaleur jusqu'à ce que leurs ongles fussent roussis, — et ainsi leurs attaques rendues sans danger. Une forme moderne et atténuée de ce traitement consiste à placer l'enfant dans un four et à allumer un feu à l'intérieur pour l'effrayer ; on lui pose alors la question : « Pain ou viande ? ». S'il répond : « Pain ! », tout va bien ; mais s'il répond : « Viande ! », on croit qu'il est en proie à une sauvage envie de chair humaine, et le traitement est continué jusqu'à ce qu'il réponde : « Pain ! » ².

On ne peut douter que la coutume décrite par Léon Allatius et qui, atténuée, se pratique encore, ne soit une survivance d'une coutume païenne. De quelle coutume, sinon de celle qu'atteste la *Péleïde*, de celle qui met « l'enfant brûlé au talon » en rapport avec les *Centaures* ? Seul l'esprit a changé : là où les modernes voient un moyen d'obtenir que l'enfant menacé de démonisme reste normal, les anciens voyaient un moyen de procurer à l'enfant normal ce démonisme, — la condition surhumaine ³ ; tandis que le petit

1. Cf. encore ποδάς ὡκύς 'Αχιλλεύς.

2. Cf. ἀδερφοφρᾶδες « mangeurs de leurs frères », nom donné aux enfants nés pendant les Douze Jours, Lawson, *loc. cit.*

3. A moins — ce qui me paraît fort peu concevable — que *Thétis* ait déjà voulu, comme les parents grecs modernes, enlever à son fils ses éléments démoniaques, « centauriques », par le feu ?

Kallikantzaros, sortant du feu avec ses talons roussis, renonce à manger « la chair », l'*Achille* du conte antique sortant du feu avec son talon brûlé, passe aussitôt à la caverne du *Centaure* et là, comme le *Centaure* et avec lui, se nourrit de la chair des fauves. Tout se passe comme si le christianisme, laissant vivre le rite païen, en avait tourné le sens à rebours, comme il avait tourné en purs diables les antiques génies dont un aspect au moins était bon. Ce rapprochement confirme encore l'équation de M. Lawson, *Καλλικάντζαρος* = *Κένταυρος* ; il confirme par contre-coup notre hypothèse des *Centaures* masques de fin d'hiver. Comme d'autre part le même traitement par le feu est à la base du mythe d'initiation d'Eleusis (initiation subie par *Héraclès* à l'équinoxe du printemps, après purification du meurtre des *Centaures*), il est probable que l'histoire de *Triptolème* avait même sens, même date annuelle et même application que celle d'*Achille*¹. Mais nous n'avons pas loisir de suivre ce rite sous ses diverses formes.

Achille tiré du feu est donc confié au bon *Centaure* qui l'élève dans sa caverne, en *Centaure*. Le même *Chiron* élèvera dans les mêmes conditions d'autres héros, *Jason*, *Asklépios*². D'une façon générale, certains *Centaures* ont passé dans l'antiquité pour les prototypes des savants (médecins, astronomes...) ³, des maîtres, des précepteurs, sortes de philosophes ou de druides monstrueux. Cela aussi nous l'avons vu dans l'Inde à propos des *Gandharva*, et nous ne pouvons que répéter ici notre hypothèse : *Centaures* comme *Gandharva* constituaient sans doute des corporations magiques où la science et la folie unissaient leurs prestiges. N'était pas *Centaure* qui voulait : l'initiation entrevue tout à l'heure était nécessaire, et après elle l'éducation, le stage ; et sans doute fallait-il d'abord être né aux jours de fin d'hiver, pendant les rites mêmes où l'on devait

1. Ce que nous venons de voir sur la naissance et les débuts d'*Achille* suggère d'interpréter en déguisement rituel, en mascarade, la scène décrite par Apollodore, *Bibl.*, III, 13, 8 : après sa sortie de chez *Chiron*, *Achille* inaugure sa vie publique en se travestissant en fille. Cf. les histoires de *Kaineus*, d'*Ila*.

2. Pindare, *Ném.*, III, 3^e triade. Cf. l'enfant qui sort du *πῖθος* chez *Pholos*, v. ci-dessus, p. 178.

3. Sch. Apoll. Rh., *Argon.*, IV, 816 ; cf. Hygin, *Fab.* 138 : « Chironem Centaurum, qui artem medicam primis inuenisse dicitur... » ; pour *Chiron* et l'astronomie, cf. ci-dessus, p. 173 et n. 4.

plus tard figurer. Bref le « thiasse centaurique », à notre avis, prenait ses adeptes au berceau et, par une rude formation, les rendait dignes de leurs exploits annuels, avec ce que ces exploits comportaient d'honneur, de profits et de risques. A Orchomène, sous un autre nom, nous avons vu fonctionner aux *Agrionia* de février-mars des corporations semblables : d'hommes (Ψολέεις) et surtout de femmes (Ὀλεῖται), celles-ci héritières des mangeuses de chair humaine, et exposées à des scénarios meurtriers.

Les faits hindous et iraniens nous avaient conduits au bord d'une interprétation plus précise encore des rites du feu qui apparaissent dans ces initiations et dans ces fêtes de changement d'année; nous avions pressenti qu'il s'agissait d'un véritable renouvellement du feu, avec extinction puis rallumage, tel qu'il s'en pratique, à la même occasion, en maint endroit de l'Europe et du monde. Une légende centaurique oriente la pensée dans le même sens : celle de *Nessos*. *Héraclès* tue d'une flèche le *Centaure Nessos* qui voulait faire violence à sa nouvelle femme *Déjanire*, lors de la traversée du fleuve Evenos ¹. Mais en mourant, le *Centaure* dit à *Déjanire* de recueillir le sang de ses blessures empoisonné par la flèche même, et lui conseille de s'en servir comme philtre si quelque jour le héros lui marque de la froideur. On connaît la fin de l'aventure : *Déjanire* envoie à *Héraclès* une tunique trempée dans le sang du *Centaure*; à peine le héros l'a-t-il revêtue qu'il est pris de démangeaisons intolérables, sa chair se décompose; il monte sur l'*Oëta*, dresse un bûcher et, se plaçant dessus, obtient d'un ami qu'il l'allume ². Parmi les entrées d'*Héraclès* dans la vie des Immortels, c'est la plus ordinaire; elle rappelle curieusement les initiations *par le feu* que nous voyions appliquer aux enfants *Triptolème* et *Achille*, initiation qu'*Héraclès* lui-même doit avoir traversée lors des Petits Mystères, à l'équinoxe de printemps. Mais il y a mieux : si nous ignorons tout d'un rapport possible entre l'histoire de *Nessos*, de *Déjanire* et d'*Héraclès* avec un rituel, nous sommes du moins renseignés sur l'ami qui allume le bûcher. C'est, à peu près constamment, *Philoctète*, dont une des histoires est la suivante. *Héra*, pour le

1. Bon exemple de *Centaure* localisé dans un fleuve; v. ci-dessus, pp. 170-171.

2. Apollod., *Bibl.*, II, 7, 6.

punir d'avoir allumé le bûcher de l'Œta, l'affligea d'un mal de pied qui répandait une odeur infecte ; déposé dans l'île de Lemnos par les Grecs qui voguaient contre Troie, il y fut guéri par l'application de la merveilleuse terre rouge du pays ¹. Or il existait une autre histoire lemnienne, extrêmement célèbre, qui unissait aussi étroitement (mais dans un rapport inverse) une mauvaise odeur organique et un bûcher solennel : c'est celle des femmes de Lemnos, meurtrières de leurs maris, et punies de ce forfait par la « dysosmie » ; en expiation et « commémoration », chaque année, à Lemnos, tous les feux étaient éteints puis rallumés. Nous avons essayé de serrer de près, dans un autre travail², les rapports du mythe des femmes criminelles et du rite du feu renouvelé ; une chose est certaine : la qualité *rituelle annuelle* du bûcher de Lemnos ; toute l'antiquité l'affirmait. Il est séduisant d'interpréter à la lumière de cette légende lemnienne celle, non moins lemnienne, de *Philoctète* malodorant pour avoir allumé le bûcher d'*Héraclès*. Le seul fait que les misères de *Philoctète* aient été situées à Lemnos, où rien ne les appelait, prouve assez que les Grecs sentaient l'analogie des deux bûchers et des deux mauvaises odeurs. Le bûcher de délivrance d'*Héraclès* n'était-il pas le répondant mythique d'un feu *annuellement* allumé sur l'Œta, et qui guérissait de tous les maux, de toutes les douleurs, de toutes les démangeaisons, comme c'est le cas ordinaire de ces feux d'équinoxe ou de solstice ? Ce bûcher où *Héraclès* monte et se brûle dans la tunique du *Centaure* n'est-il pas une forme grandiose non seulement du feu où le petit « *Centaure* » *Achille* laissa son talon, mais encore de ce bûcher *annuel*, communal, que les habitants de l'île de Chio, en plein xvii^e siècle, allu-

1. Philostrate, *Heroicos*, p. 703.

2. *Le crime des Lemniennes, rites et légendes du monde égéen*, 1924, notamment pp. 25-41. — On notera que *Déjanire*, dans la légende d'*Héraclès*, est, elle aussi, meurtrière (bien qu'involontairement) de son mari, et c'est ce « meurtre » qui est la cause première du bûcher de libération. Tout se passe comme si deux légendes indépendantes s'étaient constituées autour de rituels analogues : orientées autrement, dans une perspective toute différente, on y retrouve quelques motifs essentiels. Au sujet de cette « gynécocratie » rituelle de changement d'année, on comparera la fête persane du *mardgirân* (12^e jour du dernier mois), où les femmes règnent absolument sur les hommes ; on comparera aussi la « gynécocratie » d'Esther, qui, elle aussi, aboutit au changement d'année à un massacre formidable ; cf. ci-dessus p. 59, n. 3.

maient sur la place de leurs villages pour rôtir leurs petits *Kallikantzari* ?

VI. — IXION, LA ROUE ET LA NUÉE

Entre la fête de « liquidation d'année » (ou de « fin d'hiver ») et la fête d'« inauguration d'année » (ou de « début de printemps », il semble avoir existé de tout temps une solidarité, une continuité que les dates justifient assez. Dans l'Europe moderne, la procession du Mannequin-Mort, qui semble bien garder quelque chose des vieux rituels ambroisiens (début de printemps) succède sans nul arrêt aux jeux de carnaval (fin d'hiver), en prolonge l'esprit et se présente même, par son « expulsion » du mannequin, comme une liquidation ¹. Dans l'ancien monde indo-iranien, nous avons vu de même voisiner et se fondre en partie les fêtes où *Gandharva-Gandharva* interviennent de droit et les fêtes proprement ambroisiennes (*Haurvatāt-Amərətāt* et *haoma* dans l'Iran, *amṛta* et *soma* dans l'Inde) : dans l'Iran la défaite de *Gandarep* est rapportée au jour annuel de *Haurvatāt* (Nouvel An) ; dans l'Inde védique où l'épisode printanier de la « fausse déesse » allant duper le démon voleur d'ambrosie subsiste, mais rapporté à la boisson sacerdotale *soma*, le démon est constamment désigné comme un *Gandharva*, et dès le *Rg Veda*, d'autres rapports précis sont attestés entre *soma* et *Gandharva*.

En Grèce, où les faits rituels sont à peine connus, les conclusions ne peuvent être bien fermes. Cependant des contaminations semblables entre les mythes des *Centaures* et les mythes ambroisiens sont probables. L'idée d'immortalité cerne les *Centaures* : on l'a vu dans la Péléide à propos de l'« immortalité » d'*Achille*, à propos des chevaux immortels donnés à *Pélée* par *Poseidon* sur le mont Pélion. Si les *Centaures* sont exterminés comme des hommes vulgaires, l'un d'eux au moins jouit d'une immortalité qui a fait quelque bruit dans la fable : c'est *Chiron*. Or il est curieux de voir *Chiron* intervenir brusquement dans certaines versions de l'histoire de *Prométhée* dont nous avons montré ailleurs la filiation ambroisienne ² : *Chiron*,

1. C. Clemen, *der Ursprung des Karnevals* (AfRW., 1914), p. 144, range purement et simplement ce jeu parmi les thèmes de carnaval.

2. *Le Festin d'Immortalité*, pp. 92 et suiv.

blessé incurablement par une flèche égarée d'*Héraclès*, confère à *Prométhée* son immortalité¹ ; ce rapprochement des deux personnages nous fait souvenir que, d'après certains vases grecs, les *Satyres* (autres êtres de carnaval) semblent avoir aidé *Prométhée* à dérober aux dieux le *πίθος* de vie et de santé², — comme dans l'Inde védique c'est l'un des *Gandharva* qui a volé aux dieux le vase de *soma*. Tout se passe comme si les masques de fin d'hiver avaient continué à tenir leur rôle dans les fêtes de début de printemps.

Mais c'est, croyons-nous, dans un autre épisode que la fusion des deux séries de thèmes est flagrante. La plupart des textes font remonter la naissance des *Centaures*³, soit directement, soit à travers un *Kentauros* unique (de forme humaine ou mi-animale)⁴ au roi thessalien *Ixion* ; *Ixion* était d'ailleurs prédisposé à engendrer cette monstrueuse lignée : il était possesseur de chevaux célèbres, que son beau-père avait pris en gage ou en indemnité parce qu'il négligeait de verser les présents de mariage⁵. La femme d'*Ixion*, dans certaines versions de la légende, est déjà elle-même une *Centauresse*, puisqu'elle participe à la grande fuite du mont Pélion au cap Malée⁶, et que *Zeus* se change en étalon pour engendrer avec elle le héros *Pirithoos*⁷. Mais la légende la plus ordinaire raconte autrement la genèse des *Centaures*. Voici le bref et complet récit de l'*Epitome* d'Apollodore⁸ : *Ixion*, pris du désir d'*Héra*, tenta de la violenter ; elle prévint *Zeus* qui, pour vérifier la chose, donna à une *Nuée* l'apparence d'*Héra* et la coucha près d'*Ixion*. Celui-ci fit ce qu'il eût fait avec *Héra*. *Zeus* alors l'attacha à une roue⁹ qui l'emporta

1. Apollodore, *Bibl.*, II, 5, 4-5. L'explication proposée par M. J. Bayet, *art. cit.*, p. 33, me semble bien étroite.

2. *Le Festin d'Immortalité*, p. 98.

3. Sauf de *Chiron*, fils d'*Okéanos* et de *Philyra*, Hygin, *Fab.* 138.

4. V. les références pour ces diverses variantes dans le *Lexikon* de Roscher, col. 1033-4. Cf. les traditions épiques de l'Inde sur *Gandharvī*, ancêtre femelle unique des chevaux, v. ci-dessus, p. 119.

5. Diodore, IV, 69 et suiv.

6. Sch. *Iliade*, I, 263.

7. Eustathe, *ad Il.*, I, 265, avec jeu de mots étymologique sur Πειρίθοος : ἔπρω θυμωθεῖς (*Zeus*) αὐτὴν περιθέειν...

8. I, 20 ; cf. Pindare, *Ol.*, X, 2 et suiv. ; Diodore, IV, 69, 3.

9. Hygin, *Fab.* 62. La roue est souvent décrite comme enflammée ; v. Weizsäcker, s. v. *Ixion*, dans le *Lexikon* de Roscher, II, col. 768.

à travers les airs : c'est là son expiation. Et la *Nute*, d'*Ixion*, engendra les *Centaures*. » Ce que nous avons appris jusqu'ici nous permet d'interpréter presque toute la légende : *Ixion* père des monstres-masques de fin d'hiver, est porté dans les airs comme les rois de Carnaval, *Jem*, *Uparicara*... ¹, dont l'aventure finit souvent (tandis que la sienne commence) par un effroyable châtement. Quant à la fameuse roue d'*Ixion*, elle suffirait à dater le mythe : on a pressenti depuis longtemps qu'elle n'est pas sans rapports avec les *roues* rituelles qui, depuis la préhistoire, sont en usage dans le monde indo-européen et ailleurs aux grands jours solaires de l'année ² : nous avons vu, au *vājapeya* comme au solstice, la roue solaire tourner dans l'Inde ³ ; aux fêtes de février, récemment encore, certains Germains figuraient le soleil par une roue de voiture, enflammée ou non ⁴ ; les Celtes ont largement développé le symbolisme solaire de la roue ⁵... Tout cela rend probable l'interprétation solaire de la roue d'*Ixion*, et la présence des *Centaures* dans la légende conduit à situer les rites correspondants à la fin de l'hiver, c'est-à-dire, parmi les quatre points solaires de l'année, à l'équinoxe de printemps.

Il est dès lors difficile de ne pas rapprocher la fausse déesse et son envoi chez *Ixion* de cette série de mythes, largement répandus de l'Inde à l'Atlantique, où les dieux envoient à un démon, pour le châtier d'un délit presque toujours « ambrosien », le simulacre fatal d'un être féminin dont le démon, presque toujours, a demandé impérieusement livraison : farce de *Vac* dans les textes védiques, *Viṣṇu* déguisé en *Lakṣmī* dans l'épopée hindoue, histoire d'*Istar* et des anges *Hārūt-Mārūt* dans l'Iran islamisé, histoire de *Prométhée* et de *Pandore* en Grèce même, de *Mars* et d'*Anna Perenna* à Rome, de *Thor-Freya* et de *Thrym* dans l'*Edda*.... Nous espérons avoir mon-

1. Cf. *Triptolème* à qui, après son initiation, *Déméter* donne un char attelé de Dragons pour parcourir le ciel et jeter le froment sur l'univers, Apollodore, *Bibl.*, I, 5, 2.

2. Cf. en dernier lieu (après A. Kuhn, Preller, Gaidoz, etc.) miss J. E. Harrison, *Themis*, p. 199, et n. 3.

3. V. ci-dessus, p. 112.

4. Mogt, *Grundriss d. german. Philol.*, 2^e éd., III, p. 393.

5. H. Gaidoz, *le Dieu gaulois du Soleil et le Symbolisme de la Roue* (*Rev. Archéol.*, 1884), pp. 32 et suiv. ; cf. Oldenberg, *Rel. d. Veda*, p. 88, n. 2 : « Da die Indogermanen den Wagen kannten, ist es möglich, wenn auch natürlich nicht erweislich, dass dies Sonnensymbol älter ist als die Völkertrennung. »

tré ailleurs que ces histoires, dont la plupart sont formellement rattachées à la fête du début de printemps, recouvrent un des scénarios rituels de cette fête, conservés fidèlement chez quelques peuples arriérés de la famille, et comportant : la confection d'une « fausse femme » (soit mannequin à vêtement féminin, soit garçon travesti en fille); les tentatives des hommes-démons pour la saisir, et l'accomplissement, sous la présidence de cette « fausse femme », de certains rites ou jeux (bonne aventure...). *Ixion*, père des masques de fin d'hiver, héros de la roue solaire du début de printemps, était tout désigné pour pâtir, dans son petit canton, de la farce ambrosienne de la « fausse femme » : cette « fausse femme », les poètes en ont fait ailleurs *Pandore*, ici une Nuée.

CHAPITRE V

FEBRUUM

Les vieux Romains disaient *februa*
pour *pīamina*.

Ovide, *FASTES*, *Février*, v. 19.

CHAPITRE V

FEBRUUM

I. — LES *FASTES* ET LA MYTHOLOGIE ROMAINE.

Quoi qu'on dise, les *Fastes* d'Ovide sont un bon monument de la mythologie romaine. C'est certainement un très grand malheur que les légendes religieuses de Rome, historicisées ou non, ne nous soient guère connues que par un écrivain mondain de culture grecque, mais ceci avoué et déploré, il n'y a pas lieu de déprécier ce que nous lui devons. Les *Fastes* ont l'avantage d'être un livre spécial où il n'est traité, par dessein, que de rites et de mythes, et surtout des rapports entre les rites et les mythes. C'est un livre, pour le sujet et pour le plan, comme la Grèce même n'en présente pas : une sorte de *Bibliothèque* d'Apollone où l'ordre des légendes ne serait pas réglé par d'artificielles généalogies, mais par la suite naturelle des fêtes, où par conséquent l'auteur, dans ses récits fabuleux, serait constamment sous le contrôle de gestes annuels. Le mythe latin n'y apparaît peut-être que taillé, retaillé, étouffé sous l'invasion du mythe grec : du moins n'est-il pas déraciné, et c'est là une supériorité qui donnerait à elle seule un grand prix aux parties utilisables de la matière des *Fastes*, même si ces parties n'étaient que des miettes.

Mais elles ne sont pas des miettes. Sans doute Ovide était à la fois un lettré, un sceptique, un poète et un bel esprit, quatre qualités fort propres à rendre suspectes ses descriptions de faits populaires ; dans ses précédents ouvrages, il avait laissé trop libre cours à sa fantaisie pour pouvoir être tout à fait sérieux au moment de son *maiora canamus*. Mais il y a loin de là à prétendre que ses vers ne contiennent qu'une mythologie pour gens du monde, comme celle dont s'amusaient les derniers honnêtes gens. La comparai-

son est fausse en tous points : même pour la mythologie grecque, Ovide ne procédait pas comme nos érudits du XVIII^e siècle, il travaillait sur une matière encore vivante, et disposait d'une infinité de sources qui, après lui, se sont vite fermées ; cela lui permettait et lui imposait plus d'exactitude qu'à un abbé académicien. Et même sa qualité d'auteur mondain lui conseillait, pour les choses vulgaires de Rome, ces précisions de mot, de nombre et de couleur qui, jetées à propos, donnent toujours du prix aux fantaisies élégantes ; c'est là une forme subtile mais efficace d'exotisme littéraire : de même qu'un Loti savait enchanter les trois quarts de ses fidèles en n'écrivant point « lundi », mais « pazar ertesi », de même que Leconte de Lisle doit sa forte réputation au nombre des mots arabes, sanscrits, finnois et botaniques qu'il a insérés dans ses poèmes, de même le succès d'un certain nombre de romans, depuis un siècle, a tenu pour une bonne part au plaisir qu'éprouvent les classes « déracinées » à se voir décrire la vie terrienne de leurs pères ou de leurs cousins avec les mots même de cette vie, pas encore tout à fait oubliés. Qu'on feuillette les *Fastes*, et qu'on y compte les mots vieux, recueillis et longuement caressés par le poète, auxquels s'accrochent parfois les légendes explicatives : ce n'était pas là érudition vaine, mais condition du succès. Par position, Ovide ne devait pas être trop inexact ; il devait éviter également la négligence dans l'information et l'excès dans la fantaisie.

Quant au reproche de n'avoir fait qu'affubler d'un voile romain des mythes grecs, il est particulièrement injustifié. L'érudition d'Ovide, ses multiples gymnastiques depuis les *Héroïdes* jusqu'aux *Métamorphoses* en faisaient certes un excellent praticien de la fable grecque, et je ne nie point qu'il ait parfois cédé à la tentation de démarquer et de travestir. Mais ce n'est pas le cas général. Son érudition, qui pouvait l'égarer, l'a aussi bien sauvé, en lui permettant de sentir plus nettement peut-être que d'autres la différence qui séparait les mythes de la Grèce et les traditions nationales ; souvent sur une même date, sur une même fête, il raconte plusieurs légendes, les unes grecques, les autres romaines ; il indique franchement, orgueilleusement, le passage :

*Adde peregrinæ causam, mea Musa, latinam,
Inque suo noster pulvere currat equus...*

Et cette *causa latina*, outre qu'elle est souvent confirmée par les allusions de Servius ou les fiches de Plutarque, est toujours décrite en un détail qui devrait suffire à atténuer les soupçons. Ovide n'a pas du tout dédaigné la réalité populaire.

Au fond, la méfiance qui frappe les *Fastes* est moins dirigée contre le poète que contre la mythologie latine en général. Cette notion fait sourire, parce que, dès l'époque d'Ovide, la mythologie latine n'avait plus guère que l'aspect d'une fausse histoire rapportée aux premiers temps de la ville, aux cycles de *Romulus* ou de *Numa*. Mieux vaudrait certes une mythologie dans toute sa dignité, mais celle-ci n'est pas négligeable. Il s'est simplement fait très tôt, dans le Latium, devant l'invasion de la culture grecque, un travail d'historicisation des mythes nationaux, comme l'Iran, l'Irlande, les Galles, la Scandinavie et maint autre pays l'ont pratiqué un peu plus tard, quand le christianisme ou l'islamisme y eurent recouvert les paganismes indigènes. Les mythologies déchues, à Rome comme ailleurs, tournent au conte de fée ou à l'histoire, les dieux y cèdent la place aux génies ou aux rois, et leurs aventures, quand elles ne se dissolvent pas dans un folklore anonyme, constituent à la Cité convertie un noble passé. Saxo Grammaticus parle des princes *Fro* et *Balderus*, les récits épiques de l'Irlande parlent des rois *Tuatha Dè Danann*, les *Mabinogion* du roi *Mānawyddan* et du roi *Pwyll*, Firdousi du roi *Jemsid* et de l'usurpateur *Zohak* : et c'est là de « l'histoire », au même titre que d'autres « faits » plus modernes, et moins innocemment fabriqués. L'histoire primitive de Rome est remplie de tels « faits », et c'est le grand mérite des *Fastes* d'Ovide de montrer ces « faits » en rapport avec des dates annuelles, saisonnières, qui souvent suffisent à en éclairer l'origine mythique.

Dans un précédent travail, j'ai montré comment l'aventure d'*Anna Perenna*, rapportée par « l'histoire » aux querelles de la plèbe et des patriciens, n'était sans doute que la forme romaine de légendes nourricières, ambrosiennes, que tous les peuples indo-européens racontaient et mimaient à l'entrée du printemps. Je reste persuadé que j'ai raison. Je reconnais avoir prêté le flanc à de justes critiques en voulant expliquer à la lumière du même principe l'histoire d'*Anna Soror*, roman trop littéraire pour être analysé utilement, et l'histoire des boucliers des *Saliens* qui n'ont sans doute pas grand chose à voir,

en dépit des dates, avec l'ambrosie. Mais tout cela étant abandonné, il reste une position que je crois solide, à savoir la première histoire que raconte Ovide, la seule populaire des trois, et puisée à même dans cette plèbe qui se réclamait de la protection d'*Anna* : les plébéiens, menacés de mourir de faim dans leur retraite du Mont Sacré, sont sauvés par une vieille femme, *Anna*, qui chaque jour leur porte des vivres ; en remerciement, ils la nomment *Perenna* et la divinisent sous ce vocable ; mais à peine arrivée au monde des dieux, elle joue à *Mars* un bon tour : ce dieu voulait à toutes forces épouser *Minerve* ; d'accord avec l'intéressée, *Anna Perenna* se déguise en jeune mariée et se rend chez *Mars* ; celui-ci, très animé, l'accueille, — et les dieux éclatent de rire. Tout cela se raconte et se joue même fort librement au 15 mars, à une fête printannière qu'Ovide décrit en grand détail. Est-ce vraiment une hypothèse, d'éclairer ces légendes par les légendes que les autres peuples indo-européens racontent et miment dans les mêmes circonstances ? Tels, dans l'Inde védique, les dieux menacés de mourir et sauvés par l'apparition du dieu-nourriture, *soma* (*amṛta*), puis le démon *Viçvâvasu* enlevant le *soma*, et les dieux envoyant au démon pour reprendre le *soma* une fausse fiancée, une déesse artificielle (la *Parole*) qui le dupe, et qui revient. Tels chez les Scandinaves, les dieux menacés de famine et sauvés par un opportun festin de bière, puis le dieu *Thor* allant, sous un déguisement féminin, reprendre aux Géants le marteau de puissance qu'ils lui ont volé, et faute duquel les dieux périroient. Avec des différences faciles à expliquer, la communauté de matière entre ces contes printaniers, et beaucoup d'autres, est sensible ; non moins sensible, leur correspondance avec les scénarios rituels de beuverie, de déguisements (ou mannequins), de jeux sexuels, formellement affirmés par Ovide pour la fête d'*Anna Perenna*. Et le nom même de cette *Anna Perenna*, n'est-il pas tout proche de l'*Amṛtāt-Amṛta* des Iraniens et des Hindous ? Si l'on n'accepte pas de voir ici de l'authentique mythologie romaine, il faudra s'interdire du même coup de considérer Firdousi ou les *Mabinogion* comme des « sources » valables pour les mythologies iranienne et galloise, — sans compter que la qualité, le détail, la précision du témoignage des *Fastes*, qui traitent par définition des rites et des mythes, le font même très supérieur aux témoignages du *Šâh-Nameh* ou des *Mabi-*

nogion, où la correspondance des légendes avec des dates annuelles n'est indiquée que très rarement et très vaguement. Que l'on formule sur le menu détail du récit d'Ovide toutes les réserves qu'on voudra, qu'on accorde une large part aux grâces du poète ; mais qu'on ne prétende pas qu'il a forgé ici, de son imagination, le type exact de conte que la saison et les analogies indo-européennes faisaient attendre.

Je pense que, lus de ce point de vue, les *Fastes* peuvent livrer d'importants mythes latins. Il y a presque partout, dans le monde indo-européen, des légendes de déluge. Si toutes ne remontent pas à un original commun, si des influences babyloniennes ou autres ont touché tel mythe phrygien ou hindou, il y a cependant quelque raison de penser que le monde indo-européen avait déjà des légendes de déluge, et que ces légendes étaient hivernales¹ : témoin la légende iranienne, sûrement très ancienne, de *Yim* réfugié avec les siens dans son enclos tandis que le climat le plus rigoureux détruit, alentour, tous les êtres vivants, et cela jusqu'à la pluie torrentielle des hivers de *Malkōs*² ; témoin la légende athénienne (d'origine sans doute delphique) qui rattache divers rites d'*anthesterion* (février) à la fin du déluge³ ; témoin le déluge hivernal des Scandinaves⁴... Si

1. Sur les légendes de déluge, leur répartition dans le monde et leurs origines diverses, v. J. G. Frazer, *le Folklore dans l'Ancien Testament* (éd. franç. de 1924, Geuthner), IV : le Déluge, p. 42-124. V. pp. 118 et suiv. les déluges de pluie, de raz, et les déluges volcaniques. Le déluge iranien, comme les déluges grecs (et, si j'ai raison, latin) est un déluge de pluie (ou de neige) : d'où la localisation normale à la saison des pluies. La même chose se constate à Babylone, où le déluge de *Gilgameš* semble rapporté au 11^e mois, qui est justement le plus pluvieux, et dont le nom signifie « mois du fléau et de la pluie » (accad. *iti aša sēgi* ; ass. *arah arrat zunni*), Frazer, *op. cit.*, p. 46, d'apr. Schrader et Jastrow.

2. *Dinkard*, XII, 9, 3 (trad. par West, *Pahl. Texts*, V = *SBE.*, XLVII, p. 108) ; cf. *Vendidad*, II, 21 et suiv. — *Malkōs* n'est qu'un à-peu-près sémitique pour le démon proprement iranien *Mahrkūša*. Cf. Söderblom, *la Vie future d'après le Mazdéisme*, pp. 177 et suiv.

3. Notamment le rite des *χῦτροι* au 3^e jour des *Anthestéries*, Schol. Aristoph. *Gren.*, 218 (d'après Théopompe ; p. 518 Dübner), cf. Mommsen, *Feste d. Stadt Athen*, p. 398, n. 1 ; et de plus la *ὑδροπόρτα*, située à la pleine lune du mois Anthestérion, Plutarque, *Sylla*, 14. Saint Augustin, *de Civ. Dei*, XVIII, 12, confond allègrement les légendes diluviennes grecques de février avec les *Lupercalia* romains, qui ne semblent avoir rien de commun avec un déluge.

4. Le *maera fimbolveir* de l'Edda de Snorri, de la *Gylfaginning*, etc... Sur les rapports de ce « grand (et triple) hiver » et les trois hivers iraniens de *Mahr-*

donc Rome a eu son déluge, on doit l'attendre vers décembre ou janvier ; dès lors n'est-ce pas un déluge qui se cache dans l'histoire mi-divine mi-humaine qu'Ovide rapporte à *Ianus* et à Janvier ? Au temps où l'emplacement de Rome n'était encore que forêts et pâturages, *Ianus* régnait sur le Janicule en un véritable âge d'or : la justice, la paix, l'honneur, les dieux mêmes étaient parmi les hommes ; on croirait le règne de *Yima*, avec qui *Ianus* par ailleurs a tant d'analogies. Mais cela est encore trop mythologique, et le déluge romain s'est inscrit dans les livres sous une forme plus « historique » ; *Ianus*, apparaissant à Ovide, raconte lui-même l'aventure, à peu près comme eût pu le faire Tite Live. Un jour les Sabins de *Tatius* arrivèrent jusqu'à la porte du Capitole et pensèrent la forcer, quand, dit le dieu :

*Ipse meæ moui callidus artis opus
Oraque, qua pollens ope sum, fontana reclusi;
Sumque repentinas ei aculatus aquas.
Ante tamen gelidis subieci sulphura uenis,
Clauderet ut Tatius feruidus humor iter.*

De là, en reconnaissance, le sanctuaire de *Ianus*, sa place, et le rituel de janvier ¹. Les esprits qui veulent voir de l'histoire à tout prix parleront ici d'inondation opportune, de débordement de rivière ; on peut d'ailleurs supposer la même chose à l'origine de beaucoup des légendes de déluge. D'autres diront que c'est là un conte inventé de toutes pièces. Quant à nous, étant donné la date du « fait » et de sa commémoration annuelle, étant donné le nom des héros (le dieu-roi *Ianus* et le plus que suspect *Tatius*), étant donné ce mélange de feu et d'eau si ordinaire dans les cataclysmes mythiques, étant donné les circonstances, c'est-à-dire ces hostilités entre Sabins et Romains, sûrement remplies d'éléments légendaires, étant donné enfin les analogies indo-européennes (et surtout iranienne), le plus simple nous semble être de voir ici l'humble aboutissement d'un mythe de déluge hivernal, coupant « Rome » du monde extérieur ;

kūša, v. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, pp. 234 et suiv. et Söderblom, *la Vie future d'après le Mazdéisme*, pp. 189-190.

1. *Fastes*, I, 255-276.

le soldat paysan, retouchant le mythe à son goût et à sa taille, l'aura aminci à ce point qu'il n'est plus qu'un fait divers miraculeux, rapporté à des guerres très lointaines. Du moins toute autre explication se heurte-t-elle à une objection : par quelle harmonie préétablie soit un fait historique d'inondation brusque, soit un conte artificiellement et tardivement inventé se retrouvent-ils juste à la date qui est celle des déluges indo-européens, et pourquoi, s'il n'y était primitivement mêlé, le dieu-roi d'hiver en est-il le héros ?

Les mythes dont nous avons à nous occuper dans le présent travail ne comportent pas, d'ailleurs, un tel degré d'hypothèse. Ils font partie de ce minimum que nul ne dispute à la fable latine, et leurs liens avec des rites, avec une date annuelle, ne sont pas contestés. *Février* est plus clair que *Janvier*, la liquidation de l'hiver mieux articulée que l'hiver lui-même. Parmi les six livres des *Fastes*, le second est le plus « un » et le plus mythologique, sans doute à cause de la cohérence naturelle de son contenu. Néanmoins, pour ménager les nerfs des latinistes, qui m'ont paru sensibles, je me tiendrai à l'essentiel, leur abandonnant, s'ils le jugent à propos, le soin d'approfondir.

II. — FEBRUUM, etc.

Qu'on relise d'abord les cinquante premiers vers du second livre des *Fastes*. Ovide y a parfaitement résumé et interprété tous les aspects des fêtes romaines de février¹. Anciennement le dernier de l'année, ce mois était marqué par des purifications publiques et privées, c'est-à-dire par une vraie liquidation du temps écoulé ; de plus il était voué aux Mânes, qui l'occupaient à visiter les vivants et à recevoir d'eux des offrandes ; *Lupercalia*, *Feralia* en étaient donc les deux grandes cérémonies, autour desquelles se groupaient de petits rituels de type carnavalesque, ou des commémorations douteuses : fête des sots, fête de la Déesse Muette, anniversaire des 306 Fabii, fête de la Fuite du Roi²... *Februarius* est assez exactement super-

1. Cf. W. Warde Fowler, *the Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, pp. 298 et suiv.

2. Et, *Fastes*, II, 152-192, l'histoire grecque (à base de déguisements?) de la pauvre Ourse (*Arcto*).

posable au dernier mois du calendrier iranien, placé à la même saison et animé des mêmes soucis ; l'analogie est même complétée par le caractère détachable, dans l'un et l'autre calendriers, des cinq derniers jours de l'année, et par l'usage de ces derniers jours pour la constitution de systèmes à intercalations ¹.

Les anciens avaient conscience que les rites de février étaient parmi les plus vénérables. César, qui ne craignit pas de bousculer la tradition dans tous les autres mois, eut pour celui-ci un tel respect que, seul entre douze, il se présente encore avec une durée anormale ². Et la diversité des légendes étiologiques, non moins que le passé extrêmement lointain (*Evandre, Romulus*) où elles se situent, confirment qu'il s'agissait là de traditions archaïques ³.

La cérémonie qui nous intéresse directement est celle du 15 février, deux jours après les Ides : les *Lupercalia*. Le détail en est mal connu ⁴, et il serait de mauvaise méthode de prétendre le réduire aux trois ou quatre gestes rituels que nous en connaissons et dont quelques-uns sont peu assurés ⁵. Ce qui du moins n'est pas douteux, c'est la destination et purificatrice et fécondatrice de tout ce que nous savons de la fête ⁶. Le principal rite, la course des *Luperques* nus armés de lanières dont ils frappent les assistants, réunit les deux valeurs, c'est-à-dire purifie autant qu'il féconde, puisque les hommes, suivant certains auteurs, ne semblent pas avoir été moins frappés que les

1. Ancien système (*mois intercalaire*), Varro, *de l. l.*, VI, 13 : « Duodecimus mensis fuit Februarius et cum intercalatur inferiores quinque dies duodecimo demuntur mense » ; nouveau système (*jour intercalaire*), Macrobe, *Sat.*, I, 14, 6 : « I. Cæsar... statuit ut quarto quoque anno unum intercalarent diem, eo scilicet mense ac loco, quo etiam apud veteres mensis intercalabatur, id est ante quinque ultimos Februarii mensis dies, idque bissextum censuit nominandum. »

2. « I. Cæsar... neque mensi Februario addidit diem, ne deum inferum religio immutaretur », Macrobe, *Sat.*, I, 14, 7.

3. Cicéron, *pro Cælio*, 26, définit ainsi les *Luperques* : « Fera quædam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum luporum, quorum coitio illa siluestris ante est instituta quam humanitas atque leges. »

4. Je n'arrive pas à comprendre l'enthousiasme de W. Warde Fowler, *op. cit.*, p. 310, « We are unusually well informed as to its details... »

5. On a suspecté — à tort, je crois — le sacrifice du chien attesté par Plutarque, *Q. R.*, 52 et Pline, *N. H.*, XXIX, 18. Certes le chien est une victime ordinaire des cultes infernaux, mais justement les *Lupercalia* sont, entre autres choses, une fête des morts.

6. Otto, art. *Faunus* dans la *Realencycl.* de Paulv-Wissowa, VI, col. 2065.

femmes¹, et puisqu'à ces lanières, à ces coups sont régulièrement rapportés des termes signifiant « instrument purificateur », « purification »². Un autre rite, le rire des *Luperques*, est un moyen, très largement pratiqué dans le monde (déjà dans les clans australiens?), pour purifier l'individu et la société; par l'éclat de rire, mauvaises pensées et mauvaises influences sont chassées, le cœur se décharge³, — comme ailleurs il se décharge, non moins rituellement, lorsqu'on dit ou lorsqu'on reçoit des injures méritées (cas des *Saturnalia*). Or on nous raconte que le matin du 15 février, après le sacrifice sanglant (chien?), le prêtre touche le front des deux jeunes chefs des *Luperques* avec l'arme du sacrifice; les deux jeunes gens doivent alors éclater de rire⁴. A cette place de l'année, dans cet ensemble rituel, un tel rire risque fort d'avoir pour objet l'expulsion brutale de tout ce que contient d'impur l'âme des rieurs et de tous ceux dont ils sont les représentants. On notera qu'une pratique équivalente s'est maintenue très longtemps dans l'Église catholique: dans les derniers jours précédant la semaine Sainte, au milieu des plus tristes commémorations, l'Église permettait et conseillait au prédicateur de faire rire les auditeurs à un moment de son sermon⁵; ce *risus paschalis* a reçu, bien entendu, diverses explications dont l'une, aussi humanitaire que rationaliste, prétend que l'Église a voulu aider les fidèles à supporter les derniers jours de jeûne; il est plus probable que l'Église, ici comme en tant de rencontres, a simplement

1. C'est ce qui semble ressortir des expressions de Plutarque, τοὺς ἐμποδῶν (*Rom.*, 21; *Cæs.*, 61), et de Nicolas de Damas, τοὺς ὑπαντῶντας (*V. Cæs.*, 21).

2. V. ci-dessous pp. 209-210.

3. Cf. le *Gandharva* qui purifie la pensée, *G. ketapūh*, dans les quinze jours qui préparent le *vājapeya*, ci-dessus, p. 116 et n. 1.

4. Plutarque, *Q. Rom.*, 21 : γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μεράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν. — Sur les diverses interprétations proposées à ce rire, v. W. Warde Fowler, *the Roman Festivals*, p. 315 et suiv. On trouvera une précieuse collection de faits sur le Rire (purificateur, guérisseur, créateur, etc...) dans Carl Fries, *Studien zur Odyssee*, *Mitt. d. vorderasiat. Gesellschaft*, 1910, pp. 185 et suiv. (= Chap. VIII: *das Lachen*).

5. G. Wedner praes., resp. E. F. Kesselring, *Disputatio de risu paschali*, Regiom., 1705; I. G. Beil, *De causis risus paschalis*, 2^e éd., Lipsiæ 1847, cités par Zibrt, *Sezdnám pověr a zvyklosti pohanských z VIII. věku*, Prague, 1894, pp. 28-29. Voici un exemple des histoires par lesquelles les prédicateurs obtenaient le rire pascal: deux diables ayant voulu, avec leur nez, empêcher le Christ d'entrer aux enfers, leur nez fut coupé; v. Zibrt, p. 29, ce texte et divers autres du type « fableau ».

toléré, absorbé même, un ancien rite magico-religieux particulièrement vivace.

Ovide et toute la tradition latine ne permettent pas d'ailleurs de méconnaître la valeur purificatrice de ces rites. Le mot d'où est tiré *februarius* est *februum* qui, dans l'ancienne langue, valait *pia-men* :

Februa Romani dixere piamina patres
Nunc quoque dant uerbo plurima signa fidem.

.....

Denique, quodcumque est quo pectora nostra piamur
Hoc apud intonsos nomen habebat auos.
Mensis ab his dictus, secta quia pelle Luperci
Omne solum lustrant, idque piamen habent ¹.

Servius, Varron, Plutarque, Paul Diacre confirment abondamment Ovide ². Mais quand on dit « lustration », « purification », a-t-on tout dit ? Dans l'état d'érosion où nous sont parvenus les documents romains, ce sont là des mots commodes pour classer les faits, mais ils n'en traduisent pas l'ancienne richesse.

Ces cérémonies purificatrices apparaissent de tout temps confiées à une corporation religieuse dont elles sont l'unique et périodique souci. Ces *Luperques*, dont nous nous proposons maintenant de montrer les analogies avec les monstres-masques de « liquidation de temps » étudiés aux chapitres précédents, se composent de deux collèges, *Fabiani* et *Quinctiliani* ³, rattachés par la légende à *Remus* même et à *Romulus* ; une troisième section fut créée (ou restaurée ?) plus tard sous le nom de *Iuliani* ⁴. Mais surtout n'importe qui ne pouvait pas

1. Ovide, *Fastes*, II, 19-20, 29-32.

2. Plutarque, *Q. R.*, 60 ; Varron, *de l. l.*, VI, 34 ; Paul, p. 85 ; Servius, *ad Æneid.*, VIII, 343.

3. Selon Unger, *die Lupercalien* (*Rhein. Mus.*, XXXVI, 1881, p. 52), la forme même des noms, en *-ani*, prouve que les *Luperques* n'appartenaient pas en majorité à ces gentes : cf. Nepos, *Iphicr.*, II, 45, qui appelle *Fabiani* les soldats de *Fabius*. Cependant Ovide, *Fastes*, II, 378-379, nomme *Fabii* et *Quinctilii* les *Luperques* compagnons de *Romulus* et de *Remus*. On a proposé une explication hardie et improbable de ces deux titres à partir de noms communs (*faba, quinquare*), v. Otto dans la *Realencyclop.* de Pauly-Wissowa, VI, col. 2063-4.

4. Dion Cassius, XLIV, 6 ; XLV, 30 ; Tubéron d'ap. Denys d'Halicarnasse, I, 80 ;

être *Luperque*, et la première condition, comme l'a établi Wissowa, était d'appartenir à l'ordre équestre ¹ ; dans la révision des collèges et des rites qui fut faite au début de l'Empire, seuls les *Lupercalia*, avec la *transuectio equitum* du 15 juillet, furent attribués aux *equites*, alors que le gros morceau allait à l'ordre sénatorial ; d'où ces formules d'épithaphe dont les inscriptions ont livré plusieurs exemplaires : *eques romanus qui et lupercus cucurrit* ² ou : *equo publico exornato sacrisque lupercalibus functo* ³. Valère Maxime ⁴ dit de même que « la jeunesse de l'ordre équestre se donnait chaque année deux fois en spectacle à travers la ville, *magnis auctoribus* : c'est en effet à *Romulus* et à *Remus* que remonte la coutume des *Lupercalia*... et la *transuectio trabeatorum equitum* aux Ides de juillet a été instituée par Q. Fabius. » Nous sommes trop mal informés sur les réformes d'Auguste comme sur les origines premières de l'ordre équestre pour préciser une hypothèse ; il me semble pourtant que ce ne peut être sans raison que, sous l'empire, les *Lupercalia* apparaissent comme la fête corporative, spéciale des jeunes *equites* ; consécration d'un état de fait ? accueil officiel de revendications ? retour à d'anciennes mœurs ? Peu importe : le *Luperque* doit être un homme à cheval, si l'on peut dire ; ne serait-ce pas la trace ultime, presque purement verbale d'un temps où les *Lupercalia* comportaient leur « cavalcade » ? Ne serait-ce pas l'équivalent romain — donc sèchement politique ou juridique — de ce qui, chez des peuples doués de plus d'imagination mythologique, a donné naissance aux êtres mi-hommes mi-chevaux, *Gandharva*, *Centaures*, *klibny*, etc..?

Quoi qu'il en soit, les documents classiques ne montrent les *Luperques* que dans une procession et sous un déguisement qui n'ont rien d'équestre, et quelque peu mystérieux. Leur nom, quelle qu'en soit l'obscurité, contient sûrement le nom du loup ⁵, mais

ce dernier, peut-être interprète des prétentions impériales, est seul à attribuer aux *Iuliani* une origine ancienne.

1. *Religion und Kultus der Römer*, 2^e éd. (1912), pp. 560-561 et notes.

2. *CIL.*, VI, 2160.

3. Deux fois : *CIL.*, VIII, 9405 ; et *Suppl.*, 21063.

4. II, 2, 9.

5. Sur le sens de *Lupercus*, v. Unger, *art. cit.*, pp. 63-64, et L. Deubner, *Lupercalia* (*AsRW.*, XIII, 1910, pp. 481-485). L'étymologie *lupus*+*arceo*, déjà suggérée par Servius, *ad Æn.*, VIII, 343, est adoptée par Marquardt, *Röm. Staats-*

leur costume (si l'on peut ainsi appeler ce qu'ils ajoutent à leur nudité rituelle) est en peau de *bouc* : c'est ainsi qu'ils traversent les rues de Rome, flagellant passantes (et passants) de leurs lanières. On a dépensé beaucoup d'ingéniosité à expliquer cette contradiction entre le vocable et l'habit ; comme il est peu probable que *Lupercus* contienne la racine de *arcere*, et surtout comme la cérémonie n'a rien d'un charme *contre* les loups, le plus sage est de se résigner au mystère, et de n'en point exagérer l'importance : « le masque *bouc* appartenant à l'ordre *équestre* s'appelle le *loup* (+ ?). » Nous avons assez vu, dans l'antiquité grecque et indo-iranienne aussi bien que dans l'Europe moderne, combien les divers masques animaux sont solidaires et interchangeables ; ce qui est ici le Cheval est ailleurs le Chameau, ailleurs le Bouc ; le Turoñ est semblable à l'Ours..... Quelque métissage facile à imaginer, mais indémontrable, doit être à la base des *Luperques-Boucs*.

Ce que représentent les Luperques a toujours paru confus. Ces masques incarnent des génies de la végétation, sont des *Vegetationsböcke*, disait W. Mannhardt, et sans doute avait-il raison ¹, quoi que pense M. Fowler. Mais ce n'est pas tout. Les textes qui parlent des dieux de la fête donnent quelque lumière sur la valeur des célébrants puisque les célébrants portent le costume attribué aux dieux, et par conséquent les figurent. Or le grand président des rites est *Faunus* ²,

verw., III^a, 439, 5, Unger, *art. cit.*, p. 63, Deubner, *art. cit.*, p. 485. Elle ne me semble pas satisfaisante, car si les aspects des *Lupercalia* sont multiples, on ne voit nulle part qu'ils protègent les bestiaux contre les loups. — Plus satisfaisante est l'étymologie qui voit dans *-ercus* un simple suffixe (cf. *noverca*), Jordan, *Krit. Beitr.*, pp. 164 et suiv ; Deubner, *loc. cit.*, objectait que la fête des pasteurs ne peut être celle des loups ; mais les *Lupercalia* sont bien autre chose qu'une fête de pâtres, célébrée pour le bétail. — Sans même parler des jeux de mots *lupa + parcens* (Varron), *lues + parco* (Unger), on rejette, avec raison sans doute, l'hypothèse *lupus + hircus*, peu vraisemblable dans les faits (Wissowa, *Rel. und Kult. d. Römer*, p. 484) et difficile grammaticalement puisque le latin ignore les composés du type sanscrit *dvandva* (Jordan, *loc. cit.*) ; cette dernière objection ne me semble pas d'ailleurs très sérieuse, car *Lupercus* peut être le représentant attardé (parce que incompris) d'une classe de composés disparus depuis longtemps de l'usage ordinaire. Je ne crois pas qu'on ait jamais utilisé la variante prénestine *luquorcos* pour supposer un mot du type *λυκάνθρωπος*, *λυκοκάντζαρος*, *loup-garrou*, *Werwolf*, *vrkodlak* etc... (« diable-loup », *lupus + Orcus* ?).

1. *Mythol. Forschungen*, pp. 72 et suiv.

2. Les *Luperques* portent d'ailleurs le costume attribué au dieu ; Justin, XLIII,

personnage latin dont le nom dérive d'une antique racine et dont les relations latines (anciennes avec *Picus* ¹, plus récentes mais solides avec *Silvanus*), les assimilations grecques (*Pan*, *Satyre*, *Onocentaures* ²), l'apparence classique ³, les préférences victimales même, font un dieu ⁴ profondément engagé dans la « nature », — une nature d'ailleurs plutôt pastorale qu'agricole ⁵. Outre *Faunus*, *Junon* tient une place importante dans les mythes de la fête, mais une *Junon* de type sauvage, puisqu'on nomme le fouet des *Luperques* « *amiculum Iunonis* » ⁶; elle doit donc ressembler à cette *Junon* de Lanuvium, *Iuno Mater Regina*, vêtue de peaux de chèvres, chaussée de brodequins à bec, armée de la lance et du bouclier, et dont le culte romain, célébré au 1^{er} février, était assuré lui aussi par une confrérie de l'ordre équestre ⁷. Or un même nom réunit le dieu et la déesse, un nom qui d'ailleurs domine les *Lupercalia* comme le mois qui les contient : la peau de bouc qui fournit les lanières, la laine sacrée, etc... sont les *februa* ⁸; ce que l'on purifie est dit *febru-*

1, parle d'une statue du dieu : « Simulacrum nudum caprina pelle amictum est, quo habitu nunc Romæ Lupercalibus decurritur ». Suivant Justin, *l. c.*, et Servius, *ad. Æn.*, VIII, 343, le dieu s'appelle aussi *Lupercus*, comme la louve de *Romulus Lupercus*.

1. Le *lupus martius* (*lupa*) et le *picus martius* sont les deux nourriciers de *Romulus* et de *Remus* d'ap. Plutarque, *Rom.*, 4; *Q. R.*, 21; cf. Servius, *ad. Æn.*, I, 273.

2. On a mis en valeur depuis longtemps la traduction de la Bible Latine pour le passage de Jérémie où le grec a ὀνοκένταυρος, v. Otto, dans la *Realencycl.* de Pauly-Wissowa, VI, col. 2061.

3. « Cornipes Faunus »; cf. Rutil. Namat., I, 230 : « pastorali cornua fronte gerit. »

4. Ou « des dieux » (nocturni dei Fauniques...) : *Fauni* est employé au pluriel dès Cicéron, *de Div.* I, 101; cf. Pline, *N. H.*, XXV, 29; XXX, 84. *Gandharva*, *Centaures* nous ont habitués à ces incertitudes de nombre.

5. « Deus pastoralis est », Serv., *ad. Aen.* VIII, 443.

6. Paul Diacre, p. 85.

7. Wissowa, *R. und K. der Römer*, 2^e éd., p. 185, a souligné les rapports évidents de cette *Junon* lanuvienne à peau de chèvre avec la *Junon* romaine des *Lupercalia*; cf. plus loin le conte lupercalien de *Iuno Lucina* : à noter que la fête de cette *I. Lucina* tombe au 1^{er} mars; il y a donc trois fêtes de « *Junons* sauvages » entre le 1^{er} février et le 1^{er} mars. — Cf. encore la *Iuno Caprotina* de Rome et la chèvre dans le culte de la *Junon* falisque, Ovide, *Am.*, III, 13, 18 et suiv.

8. « Nam pellem ipsam capri ueteres februum uocabant », Servius, *loc. cit.*; cf. Varron, *de l. l.*, VI, 13 (*februum* = *purgamentum*) et Ovide, *Fastes*, II, 21-28, où les *februa* sont : *lanæ*, *torrida cum mica farra*, le *ramus cæsus ab arbore pura* que le prêtre met sur ses tempes, *pinæ uirga*...

Le problème des Centaures.

atum ; le jour des *Lupercalia* est *dies februatus* ; la cérémonie est une *februatio* ; le mois est *februarius* ¹ ; *Juno*n qui préside aux rites est dite *Februa*, *Februata*, ou, dans certains dialectes latins, *Februalis*, *Februlis* ² ; enfin selon de nombreux auteurs, le dieu même de la fête est dit *Februus* (*Februs*) ³. Il s'agit d'une très vieille famille de mots, peut-être sabine ⁴, déjà presque incompréhensible aux Contemporains d'Ovide, et d'étymologie jusqu'à présent inconnue : je pense que c'est la forme latine du nom de *Gandharva* ⁵. Il n'est pas sûr que le masculin *Februus* (et le féminin *Februa*) soit aussi ancien que le neutre *februum* ⁶ ; *Februus* peut être (je ne le crois point pour ma part) un nom de dieu fabriqué tardivement sur le nom du mois ; peu importe, le thème *februo-* (<*gʷhedhruwo-), du moins sous sa forme neutre, est sûrement à l'origine de toute la famille.

Les valeurs attribuées au dieu de la fête sous le nom de *Februus* sont fort instructives et montrent que lui et les célébrants portaient en eux la même incohérence, la même multiplicité de natures que les génies-masques de changement d'année ou de fin d'hiver que nous avons rencontrés jusqu'à présent. *Februus* est présenté régulièrement comme un dieu infernal. Servius dit : *Februus autem est Ditis Pater* ⁷ ; Lydos dit : Τὰ ποντιφικάλια βιβλία καλεῖ Φέβρον τὸν Πλούτωνα, et encore Ἀνύσιος... Φεβροῦον τὸν καταχθόνιον εἶναι τῇ Θούσ-

1. *Dies februatus*, etc... Varro, l. c. ; Festus ap. Paul D., l. c. ; φεβρουᾶρε τὸ καθᾶραι τὰ ποντιφικάλια βιβλία καλεῖ, Lydos, *de mens.*, IV, 20 ; le même Lydos nomme le mois Φεβρουάριος ou Φεβρούατος.

2. *I. Februata*, *Febru(a)lis*, Festus ap. Paul D., l. c. ; Φεβρούαν θεόν, Lydos, l. c.

3. « *Februo* deo, qui lustrationum potens creditur », Macrobe, *Sat.*, I, 13, 3 ; cf. Servius et Lydos, ll. cc. ; *Anthol. Lat.*, 117, 4.

4. Varron, *de l. l.*, VI, 13.

5. V. ci-dessous, ch. VIII.

6. C'est l'opinion de Unger, *art. cit.*, p. 68, et de Otto, dans Pauly-Wissowa, VI, col. 2066. Ce que le présent livre espère démontrer, c'est-à-dire la parenté de ce thème *februo-* avec l'ind.-ir. *Gandharva* etc..., n'oblige pas à prêter une grande antiquité au « *Februus* deus, qui lustrationum potens creditur » ; le masculin a pu être tiré du neutre : la mythologie aryenne fournit d'autres exemples d'un tel passage du genre inanimé au genre animé ; cf. le dieu *Mitrah* et *mitram* ; le démon *Vjtrah* et **vjtram* : v. H. Güntert, *der arische Weltkönig und Heiland*, 1923, pp. 21 et suiv.

7. *Loc. cit.*

κων φωνῇ λέγει ¹ ; et les échos sont nombreux ². Comme toujours, les amateurs de choses simples se sont partagés, considérant comme primitif tantôt ce caractère infernal, tantôt le caractère naturiste du dieu de la fête ; mais pourquoi cette répugnance à admettre les complexes ? *Februus-Faunus*, plus exactement sans doute les *Fauni*, pouvaient, devaient, surtout quinze jours avant le changement d'année, être à la fois bien des choses, notamment démons des bois et des champs, et chefs des morts ³. Leur fête non seulement voisine avec la fête des *Manes* (*Feralia*), mais doit elle-même être à quelque degré, comme les *Anthestéries* athéniennes, une fête des morts ⁴. Les derniers jours de l'année ne juxtaposent pas leurs notions et leurs êtres, ils les composent.

Gandharva et *Centaures* nous ont conduit à supposer l'existence de corporations dont les déguisements, les courses, les enlèvements de fin d'année ou de fin d'hiver étaient le privilège et le devoir périodiques : le double (ou triple) collège des *Luperques* avec toutes les retouches qu'on pouvait attendre de l'organisation romaine, représente sans doute l'aboutissement de confréries analogues ; il se recrutait en tout cas parmi les jeunes gens, — avec de tels excès qu'Auguste dut intervenir ⁵. D'autre part *Faunus*, le dieu de la fête, est aussi le Savant, le Maître, comme certains *Gandharva* et *Centaures* : les frustes paysans du Latium se sont contentés de ravalier cette science et cet enseignement ; il ne s'agit plus d'astronomie, ni de spéculations, mais seulement d'un don vulgaire de prophétie, de « parole », affirmé par plusieurs historiens et confirmé par le surnom même de *Faunus* : *Fatuus* ⁶. Cela vaut sans doute aussi pour les

1. *Loc. cit.* ; l'attribution du dieu à l'étrusque, isolée et de seconde main, est peu vraisemblable.

2. On comparera notamment Serv., *ad Aen.*, VII, 91 : « *Faunus* infernus dicitur deus ; et congrue, nam nihil est terra inferius in qua habitat ; » cette glose n'est peut-être pas si niaise que le dit M. J. Bayet ; elle témoigne des rapports profonds et simples, universellement reconnus, entre le monde des morts et le réservoir de la nature.

3. Dans les rares et brefs renseignements que nous possédons sur *Februus-Faunus*, je ne trouve rien qui permette de parler de « génie du Temps » sinon sa place rituelle *en fin* d'année.

4. Cf. miss J. E. Harrison, *Prolegomena*..., pp. 49 et suiv.

5. Suétone, *Aug.*, xxxi : « *Lupercalibus* uetuit currere imberbes. »

6. V. de nombreux exemples de *Faunus* devin et prophète dans Otto, art. *Fau-*

figurants annuels du dieu, pour les *Luperques*, puissants par leur magie sinon par leur savoir.

III. — LA COURSE DES LUPERQUES NUS.

Parmi les légendes qu'Ovide rapporte à la fête, deux sont destinées à expliquer pourquoi les *Luperques* courent nus, ou du moins sans vêtements d'hommes¹. Le premier de ces mythes est à peu près sûrement grec² : il s'agit d'une tentative de *Faunus* contre la compagne lydienne d'*Hercule*, tentative à tâtons qui s'achève dans un vigoureux ridicule, le héros et la femme ayant, la veille au soir, échangé leurs vêtements. Si l'équivalent exact ne se trouve pas dans les livres grecs, les personnages, le cadre même du récit ne permettent guère d'y voir autre chose qu'une variante comique des nombreuses légendes d'*Héraclès-Hercule* en lutte avec les *Centaures* ou *Satyres* ravisseurs de femmes³. Non certes que l'authentique *Faunus* latin ait manqué du caractère lubrique des démons de fin d'année⁴ ; mais sa mésaventure herculéenne est, suivant le mot même d'Ovide, « peregrina ».

Au contraire, la seconde histoire est proprement romaine ; elle a d'ailleurs l'apparence pseudo-historique que Rome a donnée à tous ses anciens mythes religieux⁵. Un jour, *Romulus*, *Remus* et leurs compagnons, *Luperques* de l'ancien temps, venaient de sacrifier la

nus de la *Realenc.* de Pauly-Wissowa, VI, col. 2058 et suiv. ; le plus ancien est de Cicéron, *de Divin.*, I, 101, « sæpe in præliis Fauni auditi... »

1. Je ne crois pas que ces expressions (*nudi*, γυμνοί) signifient que les vêtements sommaires en peau de bouc des *Luperques* soient d'invention tardive ; on peut vraiment être dit *nudus* quand on n'a qu'une ceinture en peau de bête.

2. Ovide, *Fastes*, II, 303-358.

3. En dehors de ce texte d'Ovide, v. J. Bayet, *Hercule funéraire...* (*Mél. de l'Ec. fr. de Rome*, XL, 1923), p. 78, sur les rapports contradictoires d'*Hercule* avec *Faunus* ou *Faunus-Silvanus* : il le tue, *Fr. H. Gr.* (Derkylos), Müller, p. 387, 6 ; il est identifié à lui cultuellement, *CIL.*, VI, 274, et Clarac, *Mus. de sculpt.*, n. 990 ; il est son « nepos », *CIL.*, VI, 30738. ... On retrouve donc ici (évidemment sous l'influence grecque, comme transcription italique des faits grecs) les doubles rapports d'*Héraclès* avec les *Satyres* (et les *Centaures*).

4. *Faunus Inuus*, *Fauni incubi...*, v. Otto, dans Pauly-Wissowa, VI, col. 2060-1 et 2062.

5. Ovide, *Fastes*, II, 361-380. Elle est confirmée — moins les détails alimentaires — par Servius, *ad Æn.*, VIII, 343.

chèvre rituelle à *Faunus* cornipède¹, et mettaient la victime à la broche pour la manger ; ils avaient dépouillé leurs vêtements et se livraient aux jeux, offrant leurs corps nus au soleil. Soudain, un berger dévale des hauteurs, appelle *Romulus* : des brigands sont en train d'enlever les bœufs ! Aussitôt, sans prendre le temps de se revêtir, tous s'élancent, *Remus* et ses compagnons (les futurs *Fabiani Luperci*) d'un côté, de l'autre *Romulus* et les siens (les futurs *Quinctiliani Luperci*). C'est *Remus* qui réussit à reprendre le bétail. De retour au foyer, il entend la viande crépiter sur les broches et la mange avec ses compagnons, sous prétexte que seul le vainqueur y a droit : *hæc certe non nisi victor edet*. Quand *Romulus* revient, les mains vides, il ne trouve naturellement que des os. En mémoire de cette course aux voleurs, les *Luperques*, chaque année, courent nus.

C'est là un conte qui s'achève en un gros rire, comme la plupart des contes romains. Mais ce que nous avons vu dans l'Inde nous permet d'entrevoir quelques traits de mythe. L'Inde védique connaît une scène analogue, qu'elle a seulement intégrée dans un autre schéma folklorique, mais dont elle a maintenu le rapport avec le terme de l'année² : des voleurs (les *Gandharva*) enlèvent des chevreaux ; le roi *Purûravas* se lance à leur poursuite tout nu, sans prendre le temps de se vêtir ; et cette nudité, de conséquence en conséquence, le conduit à recevoir, à la dernière nuit de l'année, l'initiation de *Gandharva*. Dans les deux cas, le vol de bétail et la poursuite « nu » ont un rôle capital, et dans les deux cas s'appliquent ou aboutissent à des êtres ambigus de fin d'année : le premier homme-*Gandharva*, les premiers hommes-*Luperques*. Les différences sautent aux yeux, et nous n'avons nulle envie de les réduire ; la coïncidence de deux détails (dont l'un est essentiel) et de leur sens, à travers la variété des accommodements, suffit à suggérer que ces détails-là du moins sont anciens. La *februatio* de fin d'année, comme la « course gandharvique », a dû être pratiquée de tous temps par des hommes sans vêtements humains, avec ou sans vêtements animaux.

Le conte romain laisse également entrevoir qu'il y avait, au moins

1. D'après le récit d'Ovide, les *Lupercalia* semblent antérieurs à *Romulus* et à *Remus* ; d'après Valerius Max., *Facta et dicta memor.*, II, 2, 9, ils en sont au contraire les fondateurs.

2. V. ci-dessus, pp. 145 et suiv.

dans le mythe ancien, une vraie course, un vrai concours, où le *victor*, en récompense, recevait de la nourriture. Le *vâjapeya*, la védique course de puissance en fin d'année, a le même double caractère : course — truquée dans les rites, affirmée dans les mythes — et récompense en nourriture, soulignée dans l'Inde par le jeu de mots constant des brahmanes, *vâjapeya* = *annapeya*.

Une autre légende relative aux *Lupercalia* recouvre d'assez près et les scènes que nos paysans de l'Europe moderne miment autour de leurs masques de Nouvel An ou de Carnaval, et les scènes où l'Iran, l'Inde, la Grèce font figurer leurs *Gandarva*, *Gandharva*, et *Centaures*. C'est l'histoire de *Remus* prisonnier, racontée d'après un vieil auteur par Denys d'Halicarnasse qui d'ailleurs, en bon érudit, admet que les *Lupercalia* ne sont qu'une importation arcadienne ¹. Un jour que les jeunes amis de *Romulus* et de *Remus* (Ρώμος), nus, les hanches seules couvertes des peaux des animaux sacrifiés, couraient rituellement dans la campagne, des bergers de *Numitor* — qui avaient à se plaindre des continuels brigandages de *Romulus* et de *Remus* — dressèrent une embuscade ; comme dans le conte précédent, c'est *Remus* et son équipe (τάγμα) qui tiennent la tête, et même de beaucoup. Quand ils passent à proximité de l'embuscade, les bergers les attaquent à coups de javelots et de pierres et finalement les font prisonniers et les conduisent à Albe. *Romulus* arrive trop tard pour secourir son frère et prépare une attaque contre Albe, mais *Remus*, pendant ce temps, est reconnu de son grand père, et l'histoire romaine commence. Le récit en lui-même n'a rien d'in-vraisemblable : en Grèce, en Macédoine, en Bulgarie, le conflit de deux villages à l'occasion des mascarades de fin d'année allait parfois, et récemment encore, jusqu'au sang versé ; d'autre part le masque fait prisonnier ou « massacré », les efforts des spectateurs ou d'autres masques contre lui constituent encore, dans les neuf dixièmes de l'Europe, le thème ordinaire des scénarios, — après avoir fourni beaucoup de légendes antiques sur les *Centaures* ². Soit donc qu'il traduise un conflit traditionnel entre populations voisines, soit qu'il atteste une scène convenue de mascarade, le récit de la capture de

1. *Rom. Arch.*, I, 80-81 (se réfère à *Ælius Tubero*).

2. V. ci-dessus, pp. 28 et suiv.

Remus s'apparente à ce que nous avons rencontré depuis le début de cette étude. On notera que les « Luperques » *Remus* et *Romulus* qui, dans la précédente légende, châtaient les voleurs de bétail sont ici eux-mêmes les voleurs : qu'on se rappelle simplement, à ce propos, l'ambiguïté de tous les êtres de carnaval. Les scénarios, même tournés en histoire, s'accommodent sans peine de ces valeurs inverses.

IV. — LES LUPERCALIA ET LE ROMAN DE ROMULUS.

L'histoire classique de *Romulus* et de *Remus* a été mise au point assez tard, dans des conditions passablement connues, et qui ont été encore récemment précisées ¹. Elle est d'ailleurs pleine de thèmes de folklore banal, qui en attestent à eux seuls la fabrication artificielle. Nous n'avons donc ici ni à l'examiner, ni à en tirer argument. Cependant on vient de voir que les mythes relatifs à la course des *Luperques* nus ne se sont conservés jusqu'à nous qu'insérés dans le roman de *Romulus* ². *Romulus* et *Remus* sont sinon toujours les premiers *Luperques*, du moins les *Luperques* qu'on imite, les premiers qui ne soient pas anonymes. Les *Lupercalia* sont même liés, artificiellement peut-être, mais solidement, à l'événement le plus célèbre du roman des deux frères, à leur abandon sur le Tibre et à leur salut par la Louve ; les *Luperques* — dont le nom fait d'ailleurs penser à la *Lupa* (aussi appelée *Lupercal*) — commencent leur course au lieu dit *Lupercal*. Ovide explique :

Forsitan et quæras cur sit locus ille Lupercal
Quæve diem tali nomine causa notet ³ ? . . .

1. Depuis les travaux classiques de Mommsen et de Niebuhr, v. l'art. de Soltau, *die Entstehung der Romuluslegende* (*AfRW.*, XII, 1909, pp. 100-125) ; Carter, art. *Romulus* dans le *Lexikon* de Roscher (IV, 164 et suiv.) ; Rosenberg, art. *Romulus* dans la *Realencycl.* de Pauly-Wissowa (I. Reihe, 1. Halbb., col. 1093) ; et surtout la récente étude de M. Carcopino, dans le *Bulletin de l'Association G. Budé*, sur la Louve du Capitole (en trois parties, dans les *Bull.* 4, 5, et 6 = juillet 1924, octobre 1924, janvier 1925 ; parue depuis en volume).

2. Rosenberg, *l.c.* (col. 1090), a souligné cette liaison curieuse des *Lupercalia* avec tant d'épisodes de la vie de *Romulus*.

3. *Fastes*, II, 381-382.

Et c'est l'histoire de l'accouchement clandestin d'*Ilia*, l'exposition des jumeaux en plein hiver (*hibernis forte tumebat aquis*), l'arrivée de la Louve *feta gemellos*, ses soins maternels...

Illa loco nomen fecit, locus ipse Lupercis ¹.

Tous ces rapports, bien entendu, sont incertains, et sans doute faut-il renverser la seconde proposition : *Lupercal* ne vient pas directement de *lupa*, et *luperci* est l'intermédiaire évident. Sans entrer dans une discussion où rien d'ailleurs ne nous appelle, nous nous contenterons de faire remarquer une coïncidence : tout ce que nous avons vu précédemment, de l'Inde à la Grèce et à Rome même, nous indique que la confrérie des *Luperques* était une confrérie à initiation, éducative si l'on peut dire ; aussi nous attendons-nous à voir, en liaison avec les *Luperques* et le changement d'année, un mythe racontant d'une façon ou d'une autre comment un petit enfant est né dans la confrérie, ou a été élevé par elle, bref une histoire parallèle à celle d'*Āyu* dans l'Inde (né chez les *Gandharva* et abandonné par sa mère) ², à celle d'*Achille* en Grèce (né d'un mariage célébré chez les *Centaures*, abandonné par sa mère, élevé par un *Centaure*, nourri de la moëlle des fauves) ³, parallèle enfin à celle de ces petits enfants de la Grèce chrétienne qui, nés au changement d'année, étaient soumis récemment encore à des tortures, comme suspects d'être des *Kallikantzari* ⁴. Rome, à cette attente, répond justement par l'histoire de *Romulus* et de *Remus* abandonnés et élevés par des animaux sauvages (louve, oiseaux). Il n'est peut-être pas trop hardi de supposer que, si l'histoire de *Romulus* a pris la forme qu'on lui connaît, s'est chargée des thèmes folkloriques de l'accouchement secret, de l'exposition, etc. . . , c'est parce que, de tout temps, avec ou sans un jumeau, ce *Luperque* fabuleux, ce premier *Luperque* avait eu une naissance et une éducation insolites et sauvages ; au fond, de tout temps, le solide, dans l'histoire de *Romulus*, a dû être la *Louve*, et l'hiver ; la légende nationale a dû se développer à

1. *Fastes*, II, 421.

2. V. ci-dessus, pp. 147 et suiv.

3. V. ci-dessus, pp. 183 et suiv.

4. V. ci-dessus, p. 186.

partir d'un mythe propre de la corporation des *Luperques* ¹, mythe expliquant comment le premier héros romain avait grandi chez les patrons surnaturels (divins ou animaux) de cette corporation, et par la suite, l'avait fondée elle-même. Cette hypothèse recevra quelque appui quand nous aurons vu, à l'époque historique, les rapports encore clairs des *Lupercalia* et du Pouvoir.

V. — LES SABINES FLAGELLÉES.

Mais auparavant, achevons l'examen des légendes explicatives qu'Ovide joint aux rites des *Lupercalia*. La flagellation à coups de *februa* conduit le poète à un autre point du cycle de *Romulus*, à l'histoire des Sabines ². Après l'enlèvement de celles-ci, le roi romain s'aperçoit qu'il a manqué le but : peu ou pas d'enfants... Alors femmes et maris supplient *Junon*, évidemment la *Iuno Februata* qui préside aux rites annuels. La réponse de la déesse tombe, brutale : *Italidas matres caper hirtus inito*. Affolement, scandale. Par bonheur, un augure, aussi malin déjà que le sera *Numa*, coupe en lanières la peau d'un *caper* et en frappe les femmes stériles : remède infailible, puisque la dixième lune voit une épidémie d'enfantements. *Junon*, de ce jour, devint *Lucina* et le rite romain de la flagellation se perpétua d'année en année, à tel point que le moyen âge en connaissait encore les traces, « *fœdi uestigia capri* » ³.

Le sens de ce rite n'est pas douteux : c'est le fameux « Schlag mit

1. Les *Luperques* ne sont peut-être devenus des « bergers » plus ou moins idylliques que par le rapprochement littéraire, érudit, avec les cultes arcadiens, v. Rosenberg, dans la *Realencycl.* de Pauly-Wissowa, art. *Romulus*, col. 1090.

2. *Fastes*, II, 425-452 ; confirmé par le pape Gélase qui supprima les *Lupercalia*, *Ep. ad Andromachum* (dans Baronius, *Ann. eccles. ad.*, 496, § 35) ; Gélase déclare s'informer dans une décade de Tite Live aujourd'hui perdue. Unger, *art. cit.*, p. 59, suppose que cette histoire est d'invention tardive ; oui, sans doute, quant aux noms (*Sabines*...), quant à l'application et à l'affabulation historiques ; mais non à mon avis quant au fond ; les deux arguments de Unger sont très faibles : silence de Plutarque, de Denys d'Halicarnasse, etc... ; existence d'une légende analogue sur les jeux Tauriques (stérilité des femmes au temps de Tarquin le Superbe).

3. V. le texte de J. B. Mantuanus, général des Carmélites, cité par Mannhardt, *Baumkultus*..., p. 256.

der Lebensrute », si fréquent aux fêtes de fin d'hiver ¹, et destiné à faire passer dans le fustigé la vigueur de l'objet fustigeant ou plutôt de l'être (animal ou végétal) dont a été extrait cet objet ². Dans les cinquante dernières années, de nombreux auteurs ont apporté des cas nouveaux et des raisons nouvelles à l'appui de cette interprétation, qui ne semble plus contestée. Si les faits grecs et iraniens anciens ne nous ont rien présenté de tel, je ne suis pas sûr qu'il en soit de même dans l'Inde. Au début de l'histoire d'*Urvaçi* et de *Purūravas*, le *Çatapatha Brāhmaṇa* dit que la nymphe et le roi s'aimèrent et que trois fois par jour le roi devait frapper la nymphe « avec le bâton de bambou ³ » ; le vieil hymne védique qui raconte l'histoire emploie de même le verbe « frapper » pour désigner l'acte par lequel le petit *Āyu* fut mis en train ⁴. Nul n'a songé, à ma connaissance, à voir là autre chose que d'aimables images dispensant le poète et le narrateur de mots assez crus. C'est possible mais ce n'est pas certain : l'Inde, d'abord, n'a jamais eu la pudeur verbale qu'on lui prête ici, et puis le « bâton de bambou » constituerait une image à la fois singulièrement précise et inexacte ; enfin, rien dans le contexte ne permet de penser à de l'argot. Je pose simplement la question : puisque le roman de *Purūravas* est un roman de changement d'année, les expressions que je viens de souligner ne seraient-elles pas à comprendre littéralement ? n'attesteraient-elles pas simplement pour l'Inde antique un « Schlag mit der Lebensrute », parallèle à la fécondante flagellation des dames romaines ?

Quant à l'histoire même des Sabines, on s'accorde à y voir une invention récente ; les arguments sont sérieux et précis ; une date

1. M. C. Clemen le signale comme le troisième scénario ordinaire du carnaval rhénan, *der Ursprung des Karnevals* (*AfRW.*, XVII, 1914), pp. 146-147.

2. Et non pas sans doute destiné à chasser les mauvais esprits pour accroître les forces fécondantes, comme le pensait Mannhardt. Voir S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, 173-183, exposé de la pensée de M. Thomsen (*Orthia*, 1902, en danois) ; E. Lefébure, *le Bouc des Lupercales* (*RHR.*, LIX, 1909), pp. 73-81 ; cf. H. Hubert, dans le compte rendu du livre de W. W. Fowler, *the Roman Festivals...*, à l'*Année Sociologique*, IV (1899-1900), p. 237.

3. *Çat. Br.*, XI, 5, 1, 1 : *Urvaçi* dit : *triḥ sma mā'hno vaitasena daṇḍena hatād*.

4. *Rg V.*, X, 95, 4 et 5. Il s'agit de la racine *vas-*, qui signifie proprement « spiessen » ou « stechen », *वसति* ; Geldner soupçonne ici de l'argot (*vas- = çnath-* ?) qui serait pourtant peu à sa place.

même est probable¹. Mais où s'arrête l'artificiel ? Dans ces romans de construction tardive et rapide, il est difficile de discerner ce qui peut avoir été gardé de traditions anciennes. Il est peu vraisemblable pourtant qu'une légende d'enlèvement de femmes s'improvise du tout au tout : elle évolue, s'altère, s'historicise, mais ne naît pas de rien. Il y avait trop d'autres façons d'expliquer l'égalité politique des Romains et des Sabins pour que nous ne soupçonnions pas, à la base de ce rapt « historique », un plus ancien rapt, mythique ou rituel. Mais de qui ? quand ? Nous l'ignorons. La liaison établie entre le rapt et les fêtes de *Consus* ne semble même pas solide : les *Consualia* n'ont été sans doute choisis, comme occasion du rapt, que parce qu'à époque historique c'était le grand jour des courses équestres². Nous posons encore ici une question : le rapt des Sabines n'a-t-il pas pris la place d'un mythe « lupercal », « februal », où les premiers *Luperques* enlevaient des femmes comme leurs confrères *Gandharva*, *Gandarva*, *Centaures*, comme nos masques-animaux de Carnaval ? On comprendrait mieux alors qu'une partie de la légende des Sabines, la plus importante peut-être puisqu'il s'agit de l'avenir de Rome, soit située justement au jour des *Lupercalia*.

VI. — LES LUPERCALIA ET LE POUVOIR.

Il reste un aspect des *Lupercalia* sur lequel les anciens ne nous ont pas informés, mais qui ressort de quelques détails des rites ou de leur histoire. Purificateur, fécondant, cette fête avait en outre quelque rapport avec le pouvoir politique. Sans être aussi nets que

1. Mommsen, *Gesamm. Schr.*, IV, 22 et suiv., a montré que la légende de la fusion des Sabins et des Romains (avec mêmes droits politiques, royauté alternative...) s'est élaborée pendant la période (fin du IV^e, début du III^e siècles) qui prépara la concession des droits civiques aux Sabins (268); il fallait rectifier les origines de Rome conformément aux souhaits des nouveaux citoyens. La légende dit que, au cours de la guerre entre Sabins et Romains à propos des Sabines, *Romulus* fit vœu de consacrer un temple à *Iuppiter Stator* : or c'est justement en 294, pendant la guerre historique qui précéda la conquête des droits civiques par les Sabins, que le temple de *Iuppiter Stator* fut inauguré, cela date la légende; v. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Römer*, 2^e éd. (1912), pp. 122 et suiv.

2. V. Rosenberg, *art. cit.*, col. 1094. Sur *Consus* (< *condere*) et les doubles *consualia* (21 août, 15 déc.), v. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Römer*, 2^e éd., pp. 201-202. Les *Consualia* comportaient des courses de chevaux de travail et surtout de mulets.

les mythes de *Jemsid*, ou d'*Uparicara*, ou de *Kaineus*, ni surtout que la théorie du *vājapeya* ¹, plusieurs faits conduisent à penser que, jusqu'à la fin de la République, la notion de *royauté* était réveillée par les scènes annuelles des *Lupercalia*. Ce n'est sans doute pas en vain que le *rex*, du temps d'Ovide, distribue encore les *februa* conjointement avec le *flamine* de *Jupiter* ; Ovide a écrit à ce sujet deux vers archaïques qui, pourraient presque, quant aux noms propres, se transcrire en védique :

*Pontifices ab Rege petunt et Flamine lanas
Quis ueteri lingua Februa nomen erat.* ²

Mais surtout, à la fin de la République, les *Lupercalia* ont servi d'occasion à une célèbre manifestation monarchique : l'offrande de la couronne royale à J. César par Antoine. C'était, dit Plutarque ³, la fête des *Lupercalia* ; beaucoup de jeunes gens et de magistrats traversent alors la ville en courant, nus, frappant de lanières les passants, par amusement et plaisanterie ; beaucoup de femmes, mêmes des femmes en vue, s'offrent aux coups, comme des élèves à la règle du maître, persuadées que ce geste leur procurera, suivant les cas, délivrance facile ou simplement fécondité. César assistait à cette course sur son siège d'or, aux rostres, dans tout l'appareil du triomphe. Antoine, comme consul, prenait part à la course. En débouchant sur le forum, il tendit à César un diadème tressé avec une couronne de laurier qu'il tenait à la main. Un murmure défavorable s'éleva, mais quand César eut refusé d'un geste, tout le peuple éclata en applaudissements. La même scène est racontée avec de légères variantes et quelques noms de comparses, par Nicolas de Damas ⁴ ; lui aussi la place aux *Lupercalia*, et il montre Marc Antoine, tout nu comme il était dans la course, posant la couronne sur la tête de César. Cet épisode vaut qu'on y réfléchisse. Marc

1. V. ci-dessus, pp. 68-69, 107 (et n. 1 et 2), 123-124 et 181.

2. *Fastes*, II, 21-22. — Il ressort des textes de Plutarque et de Denys d'Halicarnasse qu'on lira tout à l'heure, que les magistrats, y compris les plus hauts, couraient (ou pouvaient courir) dans les *Lupercalia* : autre indice du lien de ces fêtes avec le pouvoir. Cf. encore la *Iuno Regina* de Lanuvium, jumelle de la *Iuno Februa(ta)* des *Lupercalia*, v. ci-dessus, p. 209.

3. *Vit. Cæs.*, 61.

4. *Vit. Cæs.*, 21.

Antoine et César comptaient évidemment sur une sorte de plébiscite immédiat, sur un mouvement populaire ; pourquoi auraient-ils choisi le jour des *Lupercalia*, si quelque tradition n'avait pas survécu, suivant laquelle des rois « se faisaient » à cette date, dans cette fête ? Que signifierait cet étrange tableau du consul-*Luperque*, tout nu, couronnant César vêtu en triomphateur, si ce n'était la « reconstitution » d'une vieille scène, susceptible de flatter l'imagination nationale et de contrebalancer les préjugés républicains ? Et s'il n'en avait pas été ainsi, les spectateurs auraient-ils si rapidement compris le sens politique du geste ? On rencontre d'ailleurs une sorte de réédition de la même scène, avec le même sens, quand, un peu plus tard, la jeunesse de l'ordre équestre de Rome (propriétaire de ces rites, on l'a vu), profite des *Lupercalia* pour rendre des honneurs spéciaux à l'héritier de la famille régnante, Drusus, fils de Tibère ¹ ; cette manifestation de loyalisme confirme l'ancien caractère monarchique de la fête, et, considérée de ce point de vue, dans cet ensemble de faits, l'institution (ou la restauration) d'une troisième section de *Luperques* sous le nom de *Iuliani* au moment même où s'installait la dynastie julienne, apparaît comme un acte politique bien motivé ².

Cette hypothèse éclaire peut-être le lien puissant et multiple, attesté par les légendes précédemment étudiées, entre les *Lupercalia* et la vie de *Romulus*, le premier roi : sa naissance, son éducation lupine, ses déprédations, sa vie de pasteur, son rapt de femmes se trouvent rapportés à quelque rite des *Lupercalia*. Tout ce riche hommage du 15 février s'adresse-t-il uniquement à *Romulus-Luperque* ? *Romulus-Roi* n'y a-t-il pas sa part ? A vrai dire, nous ne sommes pas éloignés de considérer ces deux formules comme équivalentes : dans des temps très anciens, à Rome comme dans l'Inde et en bien d'autres lieux, le pouvoir suprême a dû s'acquérir non seulement par le prestige magique, comme on l'a supposé, ni par l'évidence de qua-

1. *Lupercalib(us)*, dit le senatus-consulte, v. Marquardt, *R. St.* III, 426, 6 ; Wissowa, lisant autrement, comprend que les chevaliers romains élevèrent la statue de Drusus « beim Lupercal » ; le sens politique du geste et son lien avec notre groupe de rites restent les mêmes dans les deux cas.

2. Dion Cassius, XLIV, 6 ; XLV, 30 ; Denys d'Halicarnasse, I, 80 ; cf. ci-dessus, p. 206 et n. 4.

lités ou d'une chance exceptionnelle¹, mais par l'appartenance régulière à une confrérie : la royauté revenait peut-être de droit, en des siècles lointains, au chef des *Luperques*, ou se consacrait dans les *Lupercalia* ¹.

1. Est-ce aussi un hasard qu'Ovide ait placé en tête du *second* livre des *Fastes* (*février*) son éloge d'Auguste comme « chef » et son parallèle entre Auguste et Romulus ? N'est-ce pas une façon de reprendre (et de réussir) le geste manqué du consul Antoine, de « couronner César » aux *Lupercalia* ?

CHAPITRE VI

GONDU ET LE MARIAGE

- Et où le mariage ? Sous l'enflure de la mer ?
- Aux lieux où *Chiron* habite les antres saints du Pélion !
- Où l'on dit que loge la race des *Centaures* ?
- Là même les dieux ont fixé les noces de *Pélée* !

Euripide, *Iphigénie à Aulis*, v. 704 et suiv.

CHAPITRE VI

GONDU ET LE MARIAGE

I. — GANDHARVA AU MARIAGE.

Nous avons réservé, au chapitre III, une importante province rituelle des *Gandharva* : leur intervention dans le mariage. Ces génies de changement d'année sont des génies conjugaux. A vrai dire, leurs agissements dans l'histoire d'*Urvaśi*, l'expédition de *Vāc* chez l'un deux, leurs multiples enlèvements de femmes témoignent de l'intérêt qu'ils portent au beau sexe. Mais ils ne restent pas dans le désordre, ils pénètrent dans la légalité même de l'Inde, jusque dans son rituel domestique, jusque dans son code civil ancien et classique.

D'abord, parmi les huit formes du mariage (dont les deux dernières, rapt et viol « vampirique », sont déclarées haïssables) figure le *gāndharvavivāha*¹, sorte de mariage d'amour, privilège des nobles² comme le *svayamvara* tant illustré par l'épopée. Dans le « mariage à la mode des *Gandharva* », les parents n'ont rien à voir, rien à dire : le consentement des deux intéressés suffit. L'histoire de *Çakuntalā* et de *Duśyanta* en est l'exemple le plus célèbre, et suffit à montrer aux imprudentes demoiselles les risques de l'aventure ; mais d'autres cas sont connus. Sans parler de l'enthousiasme, bien naturel, du *Kāmasūtra*³, il ressort d'un texte du *Mahābhārata* que c'était là le

1. *Mānava Dh. Ś.*, III, 20-41 : théorie des huit formes de mariage ; cf. J. Joly, *Recht und Sitte* (dans le *Grundriss der indo-arischen Philologie* de G. Bühler), pp. 49 et suiv. (*die acht Heirathsformen*), p. 51 (*Gāndharvavivāha*).

2. Au moins dans les débuts ; dans les *Smṛti* (*Nārāy.*, XII, 44 ; *Baudhāy.*, I, 20, 16...), il apparaît que cette forme de mariage est convenable à tous les états.

3. *Kāmasūtra*, 232. *Manu* (III, 32) déclare déjà que le *Gāndharvavivāha* « né du désir, a pour but les plaisirs de l'amour » ; c'est sans doute pourquoi il semble compris parmi les formes de mariage condamnables (III, 41).

mode de mariage le plus convenable à un jeune *kṣattrya* ¹. Les docteurs se partagent sur la question de savoir si, après consommation, il est nécessaire ou simplement recommandable d'accomplir une cérémonie moins expéditive ; quelques-uns conseillent de ne pas négliger, en tous cas, l'offrande à *Agni* et de faire tourner trois fois la jeune femme autour du feu, ne serait-ce que pour fermer la bouche à des beaux-parents susceptibles ².

Une telle coutume n'est évidemment pas née au hasard. Si le mariage libre est le mariage « à la mode des *Gandharva* », c'est-à-dire à la mode des génies-masques de changement d'année, ce ne peut être là qu'une forme réglée, codifiée, à la fois de ces licences et de ces devoirs sexuels qui, en Europe et un peu partout dans le monde, sont attachés à certaines fêtes et notamment aux fêtes de changement d'année. Un tel article de code témoigne d'un temps où la date du *gataḥ samvatsarah* autorisait les unions à volonté, soit toutes provisoires, soit plutôt annuelles ou même définitives comme l'union d'*Uruaḥi* et de *Purūravas* : une sorte d'hétaïrisme, comme celui que A. Veselovskij a dénoncé sous les *Rosalies* slaves, mais tendant déjà à la stabilité, à la légalité.

C'est cette tendance qui en s'accroissant a introduit les *Gandharva*, démons sexuels, dans les rituels de mariage les plus officiels et les plus minutieux. Qu'on se rappelle, d'ailleurs, comment jusqu'à nos jours le Carnaval est resté en Europe le temps propice par excellence aux accords matrimoniaux : nous avons relevé à ce sujet des exemples frappants, des déclarations de principe même, dans le monde germanique et slave ³ ; la présence si fréquente de la Fiancée, du Fiancé, et parfois des Beaux-Parents dans les scénarios de Carnaval suffiraient à attester le fait. L'Inde a vécu avec les mêmes représentations et les mêmes associations d'idées ; elle les a simplement codifiées.

D'abord il est de doctrine courante que le *Gandharva* est un des possesseurs normaux et successifs de toute femme : le premier est *Soma*, le second *Gandharva*, le troisième *Agni*, et le quatrième

1. *Mbh.*, I, p. 73, 27.

2. *Kāmasūtra*, 228.

3. V. ci-dessus, p. 28 et n. 1.

l'humain époux¹. Ce dogme général explique les interventions du *Gandharva* dans le détail des rites. Il est invoqué, avec ses deux copropriétaires du corps féminin et divers autres dieux, dans la nuit qui précède le transport de la fiancée à la maison de l'époux, après qu'elle a pris le bain parfumé et passé ses nouveaux vêtements². De même pendant que le Fiancé se prépare, après avoir mis sur sa tête une couronne, il prend dans la main une baguette de bambou — qui rappelle curieusement la baguette de bambou dont *Purūravas*, lors du contrat verbal, a accepté de frapper *Urvaṣi* trois fois par jour — et il dit au bâton : « Tu es le *Gandharva* !³ ». Plus tard, pendant que le fiancé conduit la fiancée au feu sacrificiel, il murmure : « *Soma* l'a donnée au *Gandharva* ⁴ ». Pendant la quatrième nuit qui suit le mariage, diverses invocations et libations sont prescrites : *Agni* est prié de détruire dans le corps de la femme tout ce qui menace de mort son époux ; *Vāyu*, dans les mêmes conditions, de protéger les enfants, *Sūrya* les troupeaux, *Candra* la maison, — et finalement les *Gandharva* « la gloire » ; chacune de ces adjurations est accompagnée des mots « expiation ! », « bénédiction !⁵ ». A ces traits il faut joindre ceux (bien mis en évidence par Oldenberg) qui présentent le *Gaṇḍharva* comme une sorte de concurrent du mari, « ein

1. Cela est pris au *RV.*, X, 85, 41. *Hiranyakeśin Gr̥h. S.*, I, 20, 2 = *SBE.*, XXX (Oldenberg), p. 188 ; *Pāraskara Gr̥h. S.*, I, 4, 16 = *SBE.*, XXIX (Oldenberg), p. 278, etc. . . Certains textes sont plus précis (p. ex. *Gobhila Gr̥h. S.*, II, 1, 19) et lient ces appartenances successives à l'apparition de divers signes physiques annonçant ou accompagnant la puberté. — On notera la relation établie ici entre *Gandharva* et *Agni*, que nous avons déjà vus unis dans d'autres croyances et d'autres rituels (v. ci-dessus, p. 148) et entre *Gandharva* et *Soma*, relation également bien connue (v. ci-dessus, p. 139), mais à laquelle, cette fois, le caractère lunaire de *Soma* ne doit pas être étranger. M. Winternitz, *das altindische Hochzeitsrituell* (*Denksch. d. kai. Ak. d. W., Ph.-h. Kl.*, XL, Wien, 1892), p. 48, rappelle ici, et approuve, l'improbable équation établie par Pischel : *Gandharva* = *garbha* « fœtus » ; cf. ci-dessus p. 135, n. 3 ; M. Winternitz n'en déclare pas moins que ces vers restent énigmatiques.

2. *Çāṅkhyāyana Gr̥h. S.*, I, 11, 4 = *SBE.*, XXIX, p. 32. Presque tous ces dieux sont antiques ; on y rencontre *Agni*, *Soma*, *Prajāpati*, *Mitra*, *Varuṇa*, *Indra*, *Gandharva*, *Bhaga*, *Pūṣan*, *Tvaṣtar*, *Brhaspati*.

3. *Gobhila Gr̥h. S.*, III, 4, 25-27 = *SBE.*, XXX, p. 84. Ce « *Gandharva*-objet » fait penser à l'usage du mot latin *februum* (lanières, laine, baguettes. . .).

4. *Ibid.*, II, 1, 19 = *SBE.*, XXX, p. 44.

5. *Pāraskara Gr̥h. S.*, I, 11, 2 = *SBE.*, XXIX, p. 289.

Nebenbuhler »¹ : dans les premières nuits, un bâton frotté de bonnes senteurs ou enveloppé d'étoffes ou de cordelettes est planté entre les deux époux (d'ailleurs astreints à une complète réserve), à peu près comme l'épée entre *Sigurd* et *Brynhild* : à la fois symbole (« fétiche », dit bizarrement Oldenberg²) et garde-fou ; or ce bâton est le *Gandharva Viçvāvasu* lui-même qui, pour quelques heures encore, dispute au mari la propriété de sa femme. Oldenberg a souligné les retours offensifs du *Gandharva* après les couches, — il aurait pu ajouter au moment des règles, — où *Viçvāvasu* est écarté par une même formule, une demi-stance d'un hymne du *Rg Veda* (X, 85, 21-22) : « Va-t-en d'ici, laisse l'épouse faire son affaire avec l'époux !³ » Comme toujours, notons-le en passant, le *Gandharva* montre dans ces rituels un double visage, bon et mauvais, favorable et ennemi, l'hostilité étant d'ailleurs plus fréquente et plus marquée.

II. — DES NOCES DE DÉJANIRE AUX NOCES D'HERSILIA.

L'Iran a fait si mince la part de *Gandharva* qu'on n'en peut rien espérer sur le point précis qui nous occupe⁴. La Grèce est un peu plus claire, non que la présence favorable ou défavorable des *Centaures* aux rites de mariage y soit théoriquement affirmée, mais parce que les mythes les plus divers attestent, pratiquement, cette présence. Le mariage le plus somptueux et le plus célèbre de la mythologie, le plus proche de celui d'*Urvaçī* et de *Purūravas*, celui de *Thétis* et de *Pélée* s'accomplit au mont Pélion, chez les *Centaures* et sous l'œil bienveillant de *Chiron*. D'autre part, plusieurs des

1. H. Oldenberg, *die Religion des Veda*, 1894, pp. 249-250.

2. Oldenberg, *op. cit.*, p. 92 et n. ; Winternitz, *das altindische Hochzeitsrituell*, p. 88 ; cf. *Āpast. G.*, III, 8, 9.

3. Oldenberg, Winternitz, *ll. cc.* — Cf. l'expression « la bouche de *Viçvāvasu* » pour désigner τὸ γυναικείον αἰδοίον, *Çāṅkhāyana Grh. S.*, I, 19, 2 (*SBE.*, XXIX, p. 45) ; v. Pischel et Geldner, *Ved. Studien*, I, p. 78, bas.

4. Les faits qui peuvent suggérer ici d'utiles réflexions sont : 1° le rapt de la femme de *Keresāsp* par *Gandarep* (v. ci-dessus, p. 81) ; 2° les étranges mariages de *Yim*, l'un démoniaque, l'autre incestueux, dans sa fuite, où *Gandarep* voit le jour (v. ci-dessus, p. 71) ; 3° le « mariage » de *Feridūn* avec les favorites de *Zohāk*, lors de la fête qu'il se fait organiser par *Kndrv* ; Firdousi insiste longuement sur ce mariage, et c'est en rapportant ce fait à *Zohāk* que *Kndrv* parvient à déterminer à la résistance son indolent souverain (cf. ci-dessus, p. 75).

querelles entre *Centaures* et héros ont pour occasion des mariages : telles les noces d'*Hippodamie* et de *Pirithoos*, où *Eurytion* tente vainement de faire violence à la fiancée et reçoit une rude punition de *Thésée*¹. L'histoire de *Déjanire* est encore plus édifiante : cette fille du roi *Dexaménos* avait été fiancée à *Héraclès* mais, après le départ du héros, le *Centaure Eurytion* l'avait demandée en mariage et le roi son père l'avait accordée par crainte ; *Héraclès* revint juste le jour des noces, tua *Eurytion* et emmena *Déjanire*² ; mais en cours de route, un second *Centaure* s'attaqua à la nouvelle mariée : *Nessos*, dont nous avons vu plus haut le destin³. De même le *Centaure Hylaios* attaque *Atalante* juste comme celle-ci est en pourpalers avec son fiancé *Mélanion* et blesse ledit fiancé avec une branche d'arbre⁴. Bref, c'est presque toujours à une fiancée ou à une toute nouvelle mariée que s'en prennent les *Centaures* ; leur adversaire et vainqueur est presque toujours le héros (ou l'ami, « le garçon d'honneur » du héros) dont ils se sont faits imprudemment les rivaux de la dernière heure⁵. A défaut de texte théorique, cette représentation constante est trop proche de ce que montre le cérémonial hindou de mariage (et de lendemain de mariage) pour que nous ne soupçonnions pas, à quelque degré, sans doute moins fortement codifié, quelque rituel analogue.

Rome, pays du droit et du rite, mais fatal aux fables, fournit un témoignage précieux, si du moins nous avons eu raison de soupçonner un lien ancien entre l'enlèvement des *Sabines* (ou plutôt le mythe qui a fourni la matière première de cette pseudo-histoire) et les *Lupercalia*. Rome en effet présentait son rituel de mariage comme une suite de l'enlèvement des *Sabines*⁶. *Hersilia*, fille du

1. Outre les allusions de l'*Iliade* (I, 262 et suiv.) et de l'*Odyssée* (XXI, 295, 304), v. Pindare, *fr.* 143 (147) et schol. Pindare, *Pyth.*, II 85 ; Plutarque, *Thésée*, 30 ; Hygin, *Fab.* 33 ; *Epitome* d'Apollodore, I, 21.

2. Hygin, *Fab.* 31, 33 ; Pédiasimos, *de Herc. labor.*, 5 ; Pausanias, VII, 18, 1 ; Lactance, *ad Stat. Theb.*, V, 263. Apollodore distingue *Déjanire* de la fille de *Dexaménos*, II, 5, 6, qu'il appelle *Mnésimaque*.

3. V. ci-dessus, p. 188.

4. Properce, I, 1, 13.

5. C'est encore un thème courant dans les mascarades gréco-bulgares, où le Fiancé tue le masque (« Arabe », *Kallikantzaros*) qui voulait enlever la Fiancée, v. ci-dessus, p. 27.

6. Sur tout ce qui suit, v. Otto, art. *Hersilia* dans la *Realenc.* de Pauly-Wissowa, VIII, col. 1149.

noble Sabin *Hersilius*, était venué, femme mariée ¹, accompagner sa fille aux jeux qui furent l'occasion du rapt. Elle se vit enlevée par erreur avec sa fille ², ou resta volontairement chez les Romains pour ne pas la quitter ³. *Romulus* lui-même l'épousa ⁴, ou, suivant d'autres, un guerrier illustre, *Hostus Hostilius* ⁵, grand-père du futur roi *Tullus* ⁶. Elle fut la première de toutes les Sabines à avoir un fils, fruit, sans doute, de l'intervention solidement « lupercalienne » de la lanière en peau de bouc, *februum* ⁷; non seulement ce fils fut le premier à porter bulle d'or et toge prétexte (institution des cérémonies d'initiation) ⁸ mais *Hersilia* elle-même fut l'informatrice des Romains pour tout ce qui concerne le mariage : elle fonda τὰ γαμικά πάντα ⁹. Après sa mort, dit-on, sous des noms divers, elle reçut les honneurs divins. Nous n'essaierons pas de démêler les origines d'une légende aussi complexe et aussi artificielle, ni de voir si *Hersilia* a d'abord été ou non une « déesse ». Nous ne retiendrons que ceci : les rites romains du mariage passent pour avoir été institués à l'occasion du rapt des *Sabines*, dont le lien avec les *Lupercalia* a peut-être été plus étroit, plus précis encore qu'il n'apparaît dans Ovide.

III. — GONDU.

Lasicius dit dans sa description des « dieux » lituaniens : « *Pizio iuuentus sponsam adductura sponso sacrum facit; puellæ quoque quemdam Gondu adorant et inuocant* »¹⁰. Le nom de ce dieu, ou plutôt sans doute de ce génie, est sûrement altéré dans sa finale (comme beaucoup des noms cités dans Lasicius) puisqu'aucun nomi-

1. Macrobe, *Sat.*, I, 6, 16; Plutarque, *Rom.*, 14; Denys d'Halicarnasse, II, 45.

2. Plutarque, *l. c.*

3. Denys, *l. c.*

4. T. Live, I, 11, 2; Ovide, *Métam.*, XIV, 830 et suiv.; Plutarque, *l. c.*; Servius, *ad Æn.*, VIII, 638.

5. Macrobe, *Sat.*, I, 6, 16; Denys, III, 1; Plutarque, *Rom.*, 14, 18.

6. Denys, III, 1; Plutarque, *Rom.*, 18.

7. V. ci-dessus, p. 217.

8. Macrobe, *l. c.*

9. Dion Cassius, LVI, 5.

10. Ioh. Lasicii Poloni, *de Diis Samagitarum libellus*, herausg. v. W. Mannhardt, mit Nachr. von A. Bielenstein, Riga, 1868, p. 57.

natif lituanien ne se termine en *-u* pur, et l'étymologie en est inconnue. Mais tout ce que nous avons vu ne conseille-t-il pas de regarder du côté de la série *Gandharva-Kentauros-Februus* ? Nous reviendrons plus tard sur les questions phonétiques; examinons ici de près le sens et les mythes. *Pizi(us)-Gondu* font un couple de divinités sexuelles, invoquées lors du mariage; le premier, à peu près sûrement, doit s'expliquer par la racine de lit. *pisti*, « coire cum femina », gr. *πέος*, lat. *penis* (pour **πέσος*, **pesnis*)¹; on a donc affaire à une conception parallèle à celle qui a donné naissance au double dieu latin, important aussi dans les rites de noces, *Mutunus Tutunus*². On a renoncé depuis longtemps à supposer une mystification du pauvre Lasicius, et l'on prend au sérieux son dieu-phallus et son *Gondu*. Mais qu'est *Gondu* ?

Gondu est un peu connu par deux contes du recueil de E. Veckenstedt³. Seulement la mauvaise réputation, largement méritée, de ce folkloriste amateur a fait suspecter, entre autres choses, l'authenticité des deux contes en question⁴. M. A. Brückner les a exécutés en 1886 avec plusieurs arguments dont un au moins est considérable. Veckenstedt, comme Lasicius, écrit *Gondu*; or, aucun nomi-

1. Usener, *Götternamen*, 1896, p. 98.

2. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Römer*, 2^e éd. (1912), p. 243; il semble que le nom de ce dieu soit dérivé du nom des parties sexuelles de l'homme (*multo*) et de la femme (*litus*); cf. *μυττός* Hés. et *τιτίς* Phot. — On se rappelle que τὸ γυναικείον αἰδοῖον est désigné, dans un *grhyasūtra*, comme la « bouche du *Gandharva Viśvāvasu* » (v. ci-dessus, p. 228, n. 3); en Grèce *Κένταυρος* (argot?) désigne l'objet complémentaire.

3. Il ne s'agit évidemment pas de dieux, pas plus que *Centaures* ou *Gandharva* ne sont des dieux. Usener, à la suite des missionnaires, a un peu trop cédé à la tentation de parler de dieux, v. Jagić, *A. f. Sl. Phil.*, XVII, 1895, p. 307-308 (compte rendu de la brochure d'Usener, *Litauische und lettische Götternamen*, fragment des *Götternamen* publié dès 1894); M. Brückner a montré que le même excès mythologique avait, en Pologne, poussé Długosz à transformer en dieux de simples génies de folklore, *A. f. Sl. Phil.*, XIV, p. 170.

4. Dr Edmond Veckenstedt, *die Mythen, Sagen und Legenden der Žamaiten (Litauer)*, Heidelberg, 1883, n° 18, *Gondu*: pp. 154-156.

5. Veckenstedt était devenu Oberlehrer pour les langues anciennes au Nicolai-gymnasium de Libau (Courlande), après avoir commencé sa carrière en Lusace. Les recueils de traditions qu'il a publiés, pour ces deux pays, sont évidemment très suspects (v. le compte rendu de Ad. Černý, dans *Český Lid*, I, 1892, p. 201, sur les *Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche*, 1880). Mais c'est surtout son livre lituanien qui a déchainé les critiques; le folklore avait tourné la tête au

natif lituanien ne se termine en *-u*, et la terminaison la plus proche est *-ũ* (nominatif des thèmes consonantiques) ; si cette inexactitude ne surprend pas chez Lasicius, où la transcription des mots indigènes non latinisés est toujours approximative, elle est anormale chez Veckenstedt qui, bien qu'ignorant à peu près complètement le lituanien, s'est appliqué à donner à tous ses mots (notamment aux mots en *-ũ* : p. ex. *mienũ*) l'orthographe correcte ; il y a là, concluait M. Brückner, une forte raison de penser que Veckenstedt a purement et simplement puisé le nom de *Gondu* dans Lasicius, et fabriqué des contes sur la brève donnée du vieil écrivain ¹.

C'est aller un peu vite. Il me semble que la remarque linguistique de M. Brückner (à supposer que *Gondu* ne soit pas un mot échappant aux règles...) prouve seulement que Veckenstedt a d'abord connu le nom du génie par Lasicius, que c'est sans doute la donnée de Lasicius qui a poussé Veckenstedt à s'informer, à enquêter, et qu'ensuite, en transcrivant le résultat de cette enquête, il a maintenu l'orthographe de Lasicius. Mais la dépendance formelle étant ainsi rendue probable, s'ensuit-il que les contes eux-mêmes sont des faux ? Peut-être ; il faut du moins regarder les choses de plus près. Or ces deux contes ne sont pas fondés sur la brève indication de Lasicius ; sans doute *Gondu* y déclare lui-même : « Les jeunes filles me sont chères et je les protège », ce qui fait penser à la phrase latine qu'on a lue tout à l'heure : « Puellæ quoque quemdam *Gondu* adorant et inuocant. ». Mais il y a, autour de cela, bien autre chose. Et ces thèmes, évidemment sortis d'ailleurs que de Lasicius (peut être,

pauvre professeur ; des polémiques qui ont suivi, il résulte au moins que Veckenstedt ne prenait pas de précautions sérieuses dans sa récolte de contes ; par exemple, il transformait ses élèves en enquêteurs, et ceux-ci, pour plaire au maître, fabriquaient parfois de la mythologie en démarquant leurs textes grecs et latins ; de plus, Veckenstedt ne savait pas le lituanien. V. surtout J. Karłowicz dans *Mélusine*, V, 5, pp. 121-143 ; Pátek, *Český Lid*, V, 1896, p. 481 ; il y a une défense de Veckenstedt (en réponse à M. Gaidoz) dans la *Tradition*, juin 1890, p. 185. Nous allons essayer de montrer que les deux contes sur *Gondu* ne sont pas parmi les suspects ; en tous cas, ils ne sont pas des démarquages de l'antique, et si ce sont des faux, les informateurs de Veckenstedt étaient des folkloristes consommés. En réalité, les critiques et les soupçons portent surtout sur la grande « cosmogonie et préhistoire » qui ouvre le livre (pp. 32-94).

1. A. Brückner, *Beiträge zur litauischen Mythologie* (*A. f. Sl. Phil.*, IX, 1886), pp. 16-17.

mais non sûrement, de l'imagination de Veckenstedt ou de ses élèves) sont tout à fait de ceux que nous attendons autour de *Gondu*, si nous le supposons apparenté aux *Gandharva*, *Centaures* et autres génies de changement d'année. Nous sommes donc en mesure d'apporter un nouvel élément au problème : s'il y a faux de la part de Veckenstedt, ou si quelque informateur l'a mystifié, l'inventeur des deux contes se trouve avoir réalisé le petit miracle de nous donner ce que nous attendions ¹. Nous ne nous exagérons pas la valeur de l'argument, nous n'ignorons pas ce qui se cache de subjectif sous la notion d'attente. Mais il y a sûrement, dans cette réflexion, quelque chose de solide. Qu'on en juge.

1. « Il y avait une fois à Krottingen un riche paysan, père d'une très belle fille. Un jeune paysan s'était épris d'elle, et elle le payait de retour, mais le père refusait son consentement, car le jeune homme était très pauvre. Celui-ci se désespéra, prit un soir congé de la jeune fille et alla dans le bois pour se pendre. Il avait déjà attaché solidement la corde à une branche quand il entendit dans l'air un bruissement ; il regarda et vit venir à lui un nuage de feu, d'où sortit un homme tout flamboyant qui lui dit : « Je suis *Gondu*, un esprit saint ; monte sur ce nuage et viens avec moi, tu trouveras le bonheur ». Le jeune homme abandonna son projet et s'en alla avec *Gondu* sur le nuage de feu. A la fin, le nuage se laissa tomber sur un beau et fertile morceau de terre, où se trouvaient une jolie maison bien pourvue de mobilier, de bétail dans les étables, et de tout le nécessaire. *Gondu* fit descendre le jeune paysan du nuage et lui dit qu'il lui donnait terre, maison, ferme et tout ce qu'elles contenaient ; il appela encore l'Esprit de l'air, *Algis*, le chargea d'amener la fille que le jeune homme aimait, et remonta au ciel dans son nuage de feu. *Algis* amena la fille dans un nuage blanc et les deux amoureux se marièrent. Ils vécurent ensemble longtemps et heureux. La contrée où les avaient conduits *Gondu* et *Algis* n'était pas éloignée de Rome ».

2. « Il y avait une fois, dans un certain village, un paysan, père d'une jolie fille. Il arriva, un soir, qu'un homme entra dans la salle

1. De plus, si les contes étaient des faux fabriqués sur la donnée de *Lasicius*, on s'attendrait à y voir figurer conjointement les deux jumeaux antithétiques et complémentaires du vieil auteur, *Pizius* et *Gondu* ; or *Gondu* apparaît seul.

où se tenait le paysan et lui demanda la main de sa fille. L'homme avait un aspect sauvage, et comme en outre le paysan ne le connaissait pas, il l'éconduisit ; mais sa fille avait trouvé l'étranger fort à son goût, et déclara à son père qu'elle ne voulait épouser nul autre. Dans son embarras le paysan convoqua tous ses parents. Ils cherchèrent par tous les moyens à détourner la jeune fille de sa résolution, mais elle tint bon. Alors ils décidèrent de la noyer dans la rivière voisine. Ils l'y précipitèrent en effet, mais quel ne fut pas leur étonnement de voir un homme la saisir dans ses bras et la porter à la rive : cet homme était l'étranger, le prétendant éconduit. Les parents s'enfuirent jusqu'à la maison, mais l'étranger suivit, avec la fille ; quand ils entrèrent à leur tour dans la salle, la fille vit que ses parents ne pouvaient bouger de leur place et que d'effrayantes douleurs les torturaient. L'étranger leur dit : « Je suis *Gondu*, les jeunes filles me sont chères et je les protège. Vous ne serez pas quittes de vos douleurs et vous ne pourrez pas remuer avant d'avoir permis à celle-ci de m'épouser ». Les pauvres gens n'eurent qu'à s'exécuter. Aussitôt ils retrouvèrent leur liberté, leurs souffrances disparurent. *Gondu* emmena la jeune fille, et depuis on ne les a jamais revus dans le village. »

Supposons acquise notre hypothèse ; elle explique d'abord des traits physiques de *Gondu* : son aspect *sauvage* du second conte (alors que, si Veckenstedt avait tout imaginé, ce protecteur des jeunes filles serait sans doute un génie séduisant) ; ses traits *ignés* du premier conte (corps tout flamboyant, nuage de feu), qui font songer aux rapports que nous avons trouvés constamment dans l'Inde, l'Iran, la Grèce entre le Feu et notre série de génies, et qui se manifeste même dans le rituel de mariage (voisinage mythique et rituel de *Gandharva* et d'*Agni*)¹ ; elle explique aussi son domaine à la fois aérien (1^{er} conte), aquatique (2^e conte) et terrestre (1^{er} conte, avec la terre bénie de *Gondu*, séjour des amoureux enfin réunis)², sa puissance enfin qui dépasse de beaucoup le mariage et s'étend à la fécondité de la nature, à la richesse, etc. . . (1^{er} conte), et lui permet de torturer les humains dans leurs corps (2^e conte). Mais surtout

1. V. ci-dessus, pp. 87-89, 148, 189, 227 et n. 1.

2. Cf. ci-dessus les domaines multiples de *Gandarva*, des *Gandharva*, des *Centtaures*, pp. 84, 133-134 et 170-171.

notre hypothèse d'un « *Gondu-Gandharva* » rend compte de l'essentiel même des deux aventures. Dans le premier conte, ce jeune homme qui monte sur le véhicule aérien que pilote *Gondu*, et traverse ainsi le ciel jusqu'au séjour des félicités, ressemble fort à ces rois de Nouvel-An indo-iraniens, les *Ĵemšīd* ¹, les *Uparicara* ², à ce roi même du *vājapeya* ³ qui, par nécessité rituelle, doit séparer sur terre ce que les mythes unissent, à savoir la « course gandharvique » et l'« ascension céleste » (à laquelle participe sa femme), et qui gagne à cette cérémonie le bonheur parfait, et la puissance économique autant que politique. Le jeune homme et la jeune fille vont dans un autre monde, monde de *Gondu* parallèle au « monde des *Gandharva* », où, accueillis sinon initiés, ils vivent désormais à la façon de *Purūravas* et d'*Urvāṣī*, eux aussi amants séparés, puis réunis par les génies de ce séjour lointain ⁴.

Quant au deuxième conte, les thèmes caractéristiques en sont : l'immersion de la jeune fille, la poursuite des parents par le génie et la jeune fille, et la scène de terreur et de chantage dans la salle de la maison. Singulières « inventions », et difficiles, autant que les précédentes, à extraire des deux lignes latines de Lasicius ! Le dernier thème rappelle à la fois les aventures des *Centaures grecs* ⁵, la farce védique de *Vāc* que le *Gandharva Viṣvāvasu* réclame et obtient par chantage ⁶, et les scénarios de carnaval moderne (lituanien aussi bien que slave ou germanique), où le génie-masque entre dans la grande salle des maisons, y terrorise les habitants et tâche d'enlever les filles ⁷. Le thème précédent, celui de la poursuite, a aussi maint équivalent dans le carnaval moderne : la panique devant le masque est aussi fréquente que l'assaut au masque ⁸. Quant à l'immersion préalable de la jeune fille, elle suffirait, me semble-t-il, à révéler quelque fond rituel, une cérémonie du passage de l'hiver au printemps : quelque chose comme la procession du village à la rivière

1. V. ci-dessus, p. 68.

2. V. ci-dessus, pp. 123 et suiv.

3. V. ci-dessus, p. 114.

4. V. ci-dessus, pp. 145 et suiv.

5. V. ci-dessus, p. 177.

6. V. ci-dessus, pp. 138 et suiv.

7. V. ci-dessus, p. 20.

8. V. ci-dessus, p. ex., pp. 49-50.

et l'immersion du mannequin féminin la « *Marena* » (*Marzana*, *Marana*...) si anciennement attestées et encore en usage au début du printemps chez les slaves occidentaux¹ ; je n'arrive pas à concevoir comment un conte fabriqué de toutes pièces par Veckenstedt sur la mince donnée, si différente, de Lasicius, pourrait contenir non seulement les traits « gandharviques » et « centauriques » qu'on a vus plus haut, mais encore cette trace de confusion entre les mythes de fin d'hiver et ceux des premiers jours du printemps, — confusion si naturelle que nous en avons déjà rencontré plus d'un exemple².

Pour ma part, je suis donc disposé à prêter attention aux deux contes de Veckenstedt. Si j'ai raison, *Gondu* doit être ajouté à la galerie des génies carnavalesques, et la parenté entre son nom et les leurs devient plus que probable. En même temps, il y aura lieu d'examiner si ce *Gondu*, dont la fonction dépasserait ainsi largement les rites de mariage et s'étendrait aux domaines « naturalistes », n'aurait pas pénétré en Karélie ; en 1551 en effet, Michael Agricola signale chez les Karéliens un dieu *Köndös* qui passe pour avoir créé *Huchtat ja pellot*, « das Schwendenland und die Acker »³. M. Setälä a expliqué⁴ cet ἄναξ par un mot commun à une partie des langues finno-ougrienne (votiak *kidis*, zyriène *kōidys*, « semence » ; tchérémisses *kinde*, *kindo*, « céréales »), et peut-être a-t-il raison ; mais peut-être aussi ce *Köndös* n'est-il autre que le *Gondu* lituanien ; l'influence des voisins indo-européens, Germains ou Baltes, a été grande sur les populations finnoises, et des emprunts de cette nature y sont ordinaires⁵. M. Setälä ne signale-t-il pas,

1. Clemen *AfRW.*, XVII (1914), p. 144 et suiv., range ce scénario de la poupée expulsée et immergée en tête des thèmes du carnaval (rhénan principalement).

2. Cf. ci-dessus, pp. 65 et suiv. ; 139 ; et 190 et suiv.

3.
 Köndös Huchtat ia Pellot teki
 Quin heiden Epeuskons näki
 « *Köndös machte das Schwendenland und die Acker,*
 « *Wie ihr Aberglaube es annahm* »

4. *FUF.*, XIII, pp. 310-312.

5. Bon nombre de termes agricoles (à commencer par celui du *champ*) ont été empruntés par les dialectes finnois au germanique commun ou au vieux scandinave.

dans la même note, que le génie protecteur de l'orge chez les Finnois, *Pekko* n'est autre chose que le nom nordique de l'orge (**beggwu-*), personnifié et divinisé ¹ ?

1. Peut-être faudrait-il encore rattacher à *Gondu* le lappon *Gandius* (transcrit en suédois *gandr*) qui est l'esprit protecteur et animateur des shamanes (textes latins du XIII^e siècle) ? Sur ce génie, v. Karl Krohn, *Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie* dans *FUF.*, VI, pp. 158 et suiv.

CHAPITRE VII

GORDIOS ET LE POUVOIR

Kenderev vint au palais en toute hâte et trouva dans la salle royale un nouveau maître de la couronne... *Féridoun* lui ordonna de s'avancer et de lui dire tous ses secrets ; il lui ordonna de préparer tout ce qui était nécessaire pour une fête royale.

Šāh Nameh, V (*Zohak*), trad. Mohl.

CHAPITRE VII

GORDIOS ET LE POUVOIR

I. — RAPPEL DE QUELQUES FAITS

Il est possible, comme le pense M. Clemen, que le « roi de Carnaval », dans notre Europe, soit une invention du dernier siècle. Dans ce cas, tout ce que nous avons vu jusqu'à présent prouve que cette invention est une résurrection. Même si l'on refuse de faire intervenir, comme insuffisamment clairs, soit les rapports des *Lupercalia* avec la royauté ¹, soit l'histoire grecque de *Kaineus* et des *Centaures* ², les faits indo-iraniens sont d'une grande netteté : *Jemsid* fonde le *No-Roux* à la fois pour célébrer et pour établir sa royauté universelle ³, et c'est avec le même dessein que, sur le conseil d'*Indra*, *Uparicara* fonde la fête de changement d'année ⁴ ; les cavalcades et cortèges où figurent les *Gandharva* établissent de même le prestige d'un dieu-roi, légitime ou usurpateur, *Indra*, *Kubera*, *Nahuša* ⁵, de même que, dans le *Šāh Nameh*, la fête organisée par *Kndrv* a pour objet de glorifier l'accès au trône du héros usurpateur *Feridun* ⁶. Le fait le plus lumineux, si notre démonstration a été exacte, est le *vājapeya* ⁷ : là en effet nous avons pris sur le vif l'artifice des brahmanes extrayant de la cérémonie de changement d'année une cérémonie d'établissement du pouvoir royal, et il est bien évident qu'une telle destination avait dû trouver au moins

1. V. ci-dessus, pp. 220 et suiv.

2. V. ci-dessus, p. 181.

3. V. ci-dessus, p. 68.

4. V. ci-dessus, p. 123.

5. V. ci-dessus, pp. 124, 125, 127.

6. V. ci-dessus, 75.

7. V. ci-dessus, pp. 106 et suiv. ; 111.

Le problème des Centaures.

un point de départ dans la fête prébrahmanique. C'est une grosse question de savoir si cette royauté de Nouvel An était encore une royauté réelle, consacrant des chefs effectifs soit pour l'année à venir soit pour un temps plus long, ou si elle n'était pas déjà devenue au contraire un simulacre. Question insoluble, je crois, dans l'état de notre information, qui ne fournit guère que des mythes, ou (comme dans le cas du *vājapeya*) des théories quelque peu incohérentes¹. Question oiseuse peut-être, car il ne s'agit que de *plus ou moins vieux* : les Indo-Européens, à une période quelconque, ont sûrement connu ces chefs issus des sociétés appelées peu proprement secrètes, exaltés dans les réunions ou les fêtes d'hiver, désignés ou confirmés par les exploits aux concours d'hiver, comme on en rencontre encore chez tant de peuples demi-civilisés : le concept *Gandharva-Centaures-Luperques*, par un de ses aspects, prolonge ces sociétés secrètes, dont l'initiation, les cérémonies, la présidence procuraient l'accès aux échelons du pouvoir. Mais cette étape était-elle déjà dépassée lors de la dispersion du monde indo-européen ? L'était-elle également sur tous les points, chez les futurs Hindous comme chez les futurs Latins ? Nous ne nous hasarderons pas à justifier une réponse². Quoi qu'il en soit, il est une partie du vieux monde où les faits de cette sorte sont aussi nets que les faits indo-iraniens : c'est le groupe thraco-phrygien ; notre documentation est ici très fragmentaire, et vient presque tout entière des textes grecs et latins ; cependant, au moins pour la Phrygie et sur ce point spécial, nous ne sommes pas démunis.

II. — MIDAS ET GORDIOS

On a soupçonné depuis longtemps le caractère carnavalesque du personnage et des aventures du roi *Midas*, — ou des rois *Midas* puisque ce personnage était aussi bien européen qu'asiatique, « bri-

1. V. ci-dessus, p. 107, n. 1 et 2.

2. Le monde indo-européen s'était constitué, il ne faut pas l'oublier, une famille forte, et, sur certaines de ses parties au moins, la fonction de **rēg-* devait déjà être héréditaire, dynastique : ce qui réduirait singulièrement la portée « royale » des rites étudiés ici.

gien » que « phrygien ». Le grand malheur, sur ce domaine, c'est que nous ne saisissons presque jamais que les mythes, sans les rites correspondants; nous ignorons en particulier ce qu'était le calendrier thrace et phrygien, et à quelle date il commençait.

Une tradition de Macédoine nommait « jardin de *Midas*, fils de *Gordias* roi du pays », une certaine région où des roses à soixante pétales et merveilleusement odorantes poussaient sans culture; c'était l'endroit précis où « le *Silène* avait été pris ¹ ». La littérature postérieure a fort joliment exploité la capture de ce *Silène* philosophe, prêchant malgré lui sur la misère humaine et accordant à *Midas* le don fatal de transformer en or tout ce qu'il touchait. Le plus important est que *Midas* donne en son honneur une fête qui dure dix jours et dix nuits ². Qu'était cette fête? Le lieu de la capture a fait songer à quelque chose d'analogue aux *Rosalies* du monde romain et du moyen âge ³. Peut-être, mais nous n'avons pas d'indication de date.

Le personnage du *Silène*, frère oriental des *Centaures* et des *Satyres*, annexé plus tard comme eux au cortège dionysiaque et comme eux ravisseur de femmes, atteste en tous cas qu'il s'agit d'un mythe et d'une fête de type carnavalesque ⁴. On a hardiment rapproché cette scène de *Midas* capturant le *Silène* d'une autre scène phrygienne, celle d'*Apollon* suppliciant *Marsyas*, qualifié pour la circonstance de « tragocentaure » comme *Midas* est « onocentaure » par ses oreilles d'âne ⁵. Tout n'est pas fol dans ce rapprochement, et l'écorchement de *Marsyas* fournit un parallèle exact de l'écorchement du *Gandarva* iranien. Mais il n'est pas besoin pour nous d'examiner en détail cette tentative : la personnalité du *Silène* est une présomption suffisante.

1. Hérodote, VIII, 138; sur *Midas* européen, cf. Justin VII, 1 (« qui portionem Macedoniae tenuit... »)

2. Ovide, *Métam.* XI, 85-193.

3. Sur les *Μίδου κήποι*, v. Tomaschek, *über Brumalia und Rosalia* (*Sitzb. d. k. k. Ak. d. W., ph.-h. Kl.*, LX) pp. 365 et suiv.¹; Heuzey, *Mission archéologique de Macédoine*, p. 157 et suiv.

4. Cf. la scène lupercalienne tout à fait équivalente de « *Remus* pris et interrogé », ci-dessus, p. 214.

5. G. Hüsing, *die iranische Überlieferung und das arische System* (*Mythologische Bibliothek*, II, 2), p. 140, n. 1. Sur l'écorchement de *Gandarva*, v. ci-dessus, pp. 81-82.

La personnalité de *Midas* en est une autre : les oreilles d'âne, justifiées par l'artifice d'un thème folklorique assez largement répandu en Europe et même en Asie¹, indiquent un être proche de son adversaire le *Silène*. On a ingénieusement fait intervenir à ce propos le nom de la source auprès de laquelle *Midas* saisit le *Silène*, nom qui, suivant un auteur peut-être antérieur à Hérodote, était « *Inna* »² ; or une glose d'Hésychios enseigne que ἰνως désigne « l'animal fils d'un cheval et d'une ânesse ». Cette rencontre, en effet, ne peut guère être fortuite et *Midas*, avant d'être saisi par les historiens, a dû être un héros quelque peu animal, comme la plupart des héros carnavalesques³.

Nul ne doute que ce *Midas* macédonien (fils de *Gordias*) ne soit le jumeau du *Midas* phrygien (fils de *Gordios*) dont le nom a été porté par toute une suite de princes en chair et en os. Et justement les Phrygiens racontaient une histoire très précise sur la naissance de *Midas* et sur son accession à la royauté. Elle nous est parvenue par les historiens d'Alexandre, et grâce à la curiosité qu'eut ce prince de Macédoine de voir et d'éprouver le « nœud gordien » que conservaient ses arrière-cousins de Phrygie. Voici ce que raconte Arrien⁴ : Quand Alexandre arriva à Gordion, il monta à l'acropole où se trouvaient les palais de *Gordios* et de son fils *Midas* ; là le désir le prit de voir le char de *Gordios* et le lien qui en attachait le joug. Les habitants racontaient sur ce char l'histoire suivante : *Gordios* vivait au temps des anciens Phrygiens ; c'était un homme pauvre, n'ayant que peu de terre à labourer et possédant deux jougs de bœufs qu'il mettait l'un à sa charrue, l'autre à son char. Un jour qu'il labourait, un aigle se posa sur le joug et y demeura jusqu'au soir.

1. V. le relevé des variantes (grecque moderne, serbe, bosniaque, irlandaise, bretonne, italienne, mongole, hindoue) dans Drexler, *Lex.* de Roscher, II, col. 2966 et suiv. ; joindre une variante persane, N. I. Artem'jev, Персидскій варіантъ сказанія о Мидасѣ (Этн. Обзор., 1891, VIII) ; cf. Dr. Stan. Ciszewski, *Bajka o Midowych uszach, studyum z literatury ludowej* (Tir. à part du tome XXVIII des *Rozp. Wydz. filol. Ak. Umiej.* de Cracovie, 1899) : var. bulgare, ukrainienne, tatare...

2. Bion, d'ap. Athénée, II, 45^c = *Fr. H. Gr.*, II, 19 ; v. Kuhnert, dans le *Lexikon* de Roscher, s. v. *Midas* (II, col. 2955).

3. Sur les rapports de *Midas* et de *Lityersès*, qui est probablement un démon de la moisson, v. Mannhardt, *Quellen und Forschungen*, 51, p. 16.

4. *Anabase*, II, 3.

Frappé de ce prodige, il se mit en route pour consulter les devins nommés Τελμισσεῖς ; les *Telmises* étaient des sages, explicateurs des choses divines, chez qui ce privilège était un don héréditaire auquel participaient femmes et enfants. Comme il approchait d'un de leurs villages, il rencontra une jeune fille qui allait puiser de l'eau, et il lui raconta son aventure avec l'aigle. Alors elle, qui était de la famille (? γένος) des devins, lui prescrivit de retourner au lieu même du prodige et de sacrifier à *Zeus*. Elle l'accompagna, lui enseigna le sacrifice à faire ; *Gordios* sacrifia selon ses indications, puis l'épousa. Un fils leur vint, qu'ils nommèrent *Midas*. Ce *Midas* était déjà un homme plein de noblesse quand des troubles éclatèrent parmi les Phrygiens. Un oracle leur déclara qu'un char leur apporterait un roi, et que celui-ci mettrait fin aux troubles. Juste comme ils étaient encore à délibérer sur ce sujet, ils virent *Midas* venir à eux en compagnie de son père et de sa mère, et assister à l'assemblée sur le char même. Ils comprirent que c'était là le roi que, suivant l'oracle, devait leur apporter le char ; ils nommèrent roi *Midas*, qui mit fin aux troubles. En remerciement, il déposa le char de son père dans l'acropole, dans le temple de *Zeus-Roi*, à cause de l'aigle qui l'avait accompagné. On racontait encore, à propos de ce char, que celui qui déferait le nœud du joug commanderait à l'Asie. Or le lien était en écorce de cornouiller (ἐκ φλοιοῦ κρανίας), et ni l'un ni l'autre bout n'en était apparent... ¹

Une autre version conservée par Justin présente des variantes assez considérables, mais qui ne touchent pas au sens du morceau ² : d'abord *Midas* n'est, dans la dignité royale, que le successeur de *Gordios*, et c'est *Gordios* lui-même qui devient roi grâce à son char ; puis il n'est pas question du sacrifice à *Zeus-Roi*, bien que Justin sache que le char a été conduit et consacré « in templum Iouis » ; l'aigle est remplacé par des « oiseaux de toutes sortes qui voltigent autour de la charrue » ; enfin l'oracle est rendu en deux temps : il conseille d'abord aux Phrygiens de faire un roi ; puis, pour le choix

1. Cette légende contient évidemment des traits de folklore, c'est un petit roman (cf. les histoires d'Abonoteichos, de Tarquin...) ; on a retrouvé un « démarquage » probable de cette histoire jusque dans une version de la légende nationale tchèque de la reine *Libuše*.

2. Justin, XI, 7, 4-14.

de ce roi, il leur ordonne « eum regem obseruare quem reuersi primum in templum Iouis euntem plaustro reperissent » ; et justement « obuius illis Gordius fuit ».

Mais l'une et l'autre version s'accordent sur les points qui nous intéressent ici : le premier roi légendaire *Midas* ou *Gordios* — auquel se relie la notion messianique d'une royauté panasiatique — a gagné son pouvoir par son char, soit en se présentant sur son char aux hommes assemblés, soit en arrivant le premier sur ce char au temple de *Zeus*. D'après la version la plus ancienne, le premier roi est de plus le fils de *Gordios* et d'une femme appartenant à une famille douée de pouvoirs magiques. Cette « famille » des *Telmisses* ne peut être séparée du grand héros thrace *Zalmoxis-Zelmissus*¹ : il s'agit donc d'un clan d'individus se réclamant des plus anciennes traditions de la race, et sans doute, en dépit de leur evhémérisation, d'individus mythiques comme *Zalmoxis* lui-même. Cette impression est confirmée par le peu de renseignements que nous possédons par ailleurs sur la mère de *Midas*, la « déesse *Mida* »². Et quand nous voyons cette jeune *Telmisse* initier *Gordios* aux rites de *Zeus-Roi* qui lui ouvriront la voie de la fortune, quand nous la voyons épouser *Gordios* et lui donner le fils « royal » et « carnavalesque » qu'est *Midas*, comment ne pas songer une fois de plus au roman de changement d'année que l'Inde raconte à propos de *Purûravas* et d'*Urvaçî*³ ? *Purûravas* est aussi le fondateur d'une dynastie, et ses descendants, comme *Nahuşa*, assoient leur empire par des cavalcades ; or sa fortune commence quand une femme-déesse, appartenant au monde des *Gandharva*, lui donne un fils et l'introduit aux sacrifices qui feront de lui-même un *Gandharva* ; qu'on songe encore à l'établissement du pouvoir royal par la course ou la promenade en char⁴, dont le *vājapeya* fournit l'exact équivalent rituel ; qu'on

1. Si la forme première est *Zalmoxis* (cf. le génie lituanien *Ziameluks*, dans Usener, *Götternamen*, p. 105), si le mot doit s'expliquer par « la Terre », on comprend la double initiale : c'est le cas du grec χαμαλός/χθαμαλός, c'est le vieux problème de l'initiale de χθών.

2. Hésych., s. v. Μίδα θεός. Suivant Hygin, *Fab.* 191, *Midas* est fils de *Cybèle* ; cf. Suidas, s. v. Ώλεγος.

3. V. ci-dessus, pp. 145 et suiv.

4. Au moins dans le récit de Justin, *Gordios* est vainqueur dans une espèce de course en char ; il est d'autant plus remarquable de voir, quelques siècles plus tard,

songe enfin à tout ce que *Midas* groupe autour de lui de carnavalesques : et il semblera probable que l'histoire de *Gordios*, avec son mariage, son char, sa royauté et sa dynastie, a pour base une tradition (et sans doute une cérémonie) du type de celles que nous étudions dans ce livre ¹. Le nom même de *Gordios* n'est peut-être, nous le verrons, que la forme phrygienne correspondante à la série *Gandharva-Kentauros-Februus*.

III. — ΙΠΠΟΣ ΒΡΟΤΟΠΟΥΣ ΝΙΚΑΙΕΩΝ.

Ici plus que jamais nous souffrons de la pénurie de témoignages sur les *rituels* phrygiens ; sans doute, on soupçonnera avec vraisemblance que le char conservé jusqu'à l'exploit d'Alexandre dans la pauvre bourgade de Gordion servait à d'autres usages qu'à être exhibé, tous les mille ans, aux conquérants de passage ; la promesse de « royauté universelle » qui s'attachait à ce char devait donner lieu à des tentatives, à des concours à la fois plus fréquents et plus humbles ; l'ampleur même du titre convoité n'indique-t-elle pas (hormis le cas d'Alexandre) qu'il s'agissait d'un symbole, d'un jeu rituel ? Mais ce sont là raisonnements et hypothèses. De document direct sur un carnaval phrygien en rapport avec *Gordios*, nous n'en possédons qu'un, mais je le crois décisif.

Au III^e siècle de notre ère, les Phrygiens de Nicée frappèrent une médaille en l'honneur de l'empereur Gordien le Pieux, — le seul des trois (?) Gordiens qui ait eu un semblant de règne et des ombres de victoires ². Cette médaille est unique en son genre, et n'a pas reçu d'explication. Elle représente un jeune cavalier, avec casquette phrygienne et couronne, surmonté d'une *Nikè* ; le « cheval » a les deux pieds de derrière des chevaux ordinaires, mais son antérieur gauche est une jambe d'homme, et son antérieur droit est remplacé par un

Socrate, *Hist. Eccl.*, IV, 28, louer les Phrygiens et les Paphlagoniens de ne plus s'adonner aux courses de chevaux ni aux jeux du théâtre ; mais il ressort de sa phrase qu'il n'en a pas toujours été ainsi (...οὐδὲ γὰρ ἱπποδρομίας οὐδὲ θέατρα σπουδαζονται νῦν παρ'αὐτοῖς).

1. Sur *Gordios*, d'un autre point de vue, cf. Rühl, *die Sage von Gordios*, *Zeitsch. f. d. österr. Gymn.*, 33. Heft.

2. Mionnet, *Suppl.* V, pp. 148-149, n° 861, pl. 1, n° 2 ; Drexler dans le *Lexikon* de Roscher, I, col. 2690, s. v. *Hippos Brotopous*.

bras humain tenant un bâton autour duquel est enroulé un serpent ; la queue, en boucle, est terminée par une tête de serpent. Cette étrange figure est accompagnée d'une légende : **ΙΠΠΙΟΝ ΒΡΟΤΟΠΟΔΑ ΝΙΚΑΙΕΩΝ**, « le cheval à jambe d'homme des Nicéens ».

De l'inscription même, il ressort que ce *ἵππος βροτόπους* était un être familier, en quelque sorte national, chez les Nicéens ; avec le héros phrygien qui le monte, la couronne et la victoire, avec ses traits de *Centaure* grec et de *Centaure* sémitique, il forme un évident type de mascarade, et l'on ne risquera guère en supposant que ce héros et ce cheval figuraient dans quelque légende — et dans quelque rite — carnavalesque. Mais pourquoi cette brusque et unique apparition sur une médaille tardive ? Le nom de *Gordianus* fournit la seule explication possible : si nous avons eu raison de voir dans le *Gordios* d'Arrien et de Justin (c'est-à-dire dans le *Gordios* de la vallée du Sangarios) un héros-roi de carnaval, il faut nous attendre à voir nommer du même nom le héros-roi de carnaval des autres pays phrygiens, notamment le personnage de la médaille nicéenne ; mais si *Gordios* était, à Nicée, ce héros-roi, on comprend sans peine que les Nicéens, pour faire honneur à un empereur qui, par fortune, s'appelait *Gordianus*, l'aient rapproché du type national et royal dont il portait presque le nom. Jeu de mots ? flatterie ? Tout cela et autre chose sans doute ; le même amour-propre qui expliquait la royauté asiatique d'Alexandre par une station auprès du char du *Gordios* sangarien, pouvait bien expliquer le titre impérial et les victoires de *Gordianus Pius* par son affinité de nom avec le *Gordios* nicéen. En tous cas, si nous avons raison, on comprend tous les détails de cette médaille singulière, et le fait qu'elle soit spéciale à l'empereur Gordien. D'autre part, nous y trouvons la preuve que le *Gordios* phrygien était un héros-roi de type variable suivant les régions, et qu'il faut se garder de réduire tout son mythe au récit historicisé d'Arrien ou de Justin : à Nicée, son accès à la royauté était encore une mascarade — avec « *Centaure* » ¹.

1. Il faut peut-être faire intervenir ici le saint *Gordios* de Césarée, dont la fête est placée au 3 janvier (pendant les Douze Jours !), et dont l'histoire est la suivante : ancien officier, il avait fui dans le désert quand Dioclétien se mit à persécuter les chrétiens ; il reparut brusquement à Césarée le jour où les païens célébraient la fête du cruel *Mars* ; il s'avança jusqu'au cirque et lança de menaçantes

L'Arménie, malheureusement, ne peut ici nous être d'aucun secours. Ce qui, dans les plus vieux textes, traduit à l'occasion le mot grec *Centaure* ou les notions bibliques analogues, *Yushkaparik* (à côté des simples *parik*), a bien des chances d'être un emprunt, d'ailleurs obscur, à l'iranien¹ ; et si de nombreux génies du folklore arménien moderne ont des natures et des aventures pareilles à celles des *Kallikantzari* par exemple², nulle part, à ma connaissance, leur nom ne rappelle le radical phrygien de *Gordios*. Le peu que nous savons de l'Arménie antique, avant l'influence parthe, ne permet que des hypothèses ; peut-être n'est-il pas sans rapport avec notre histoire de voir les frontières de l'Arménie marquées par une chaîne de montagne nommée Γορδυαία ὄρη, et par la province de *Gordyène*, aux noms multiples (Γορδυνηή, Γορδυαία...) ; ? l'Inde, l'Iran, la Grèce ont fait plus ou moins tôt de leurs *Gandharva-Gandarep-Centaures* des peuples, des tribus de sauvages agressifs, et les ont localisés : l'Inde, par exemple (peut-être avec un jeu de mots sur *Gandhara*), a placé le pays de ses *Gandharva* à l'ouest, ou encore à l'extrême sud⁴. Il n'est donc pas improbable que l'Arménie ait

citations d'Isaïe ; ses paroles et son accoutrement sauvage (il avait pris la ressemblance des bêtes des bois...) attirèrent l'attention de tous les spectateurs ; le président des jeux le condamna à être décapité, ce qui eut lieu sur-le-champ. — Date annuelle, aspect sauvage, apparition brusque dans les jeux de cet habitant du désert, exécution immédiate : autant de traits qui peuvent s'accorder avec une scène de fin d'année ; le *Gordios* de Césarée était peut-être un « méchant » *Gordios* « immolé » annuellement, jumeau des bons et triomphants *Gordios* du Sangarios et de Nicée ? cf. saint Basile, *Hom.* XVIII, ch. III et IV (Migne, 31, col. 490 et suiv.)

1. Moïse de Khorène, II, 63, parle des « Combats des *Yushkaparik* et des *Lapithes* aux noces de *Pirithoos* » ; Eznik, I, 24, assimile *Yushkaparik* et *Onocentaures* ; mais plusieurs textes montrent que ces « génies des ruines » (suivant Eznik), sont plutôt féminins (comme l'indique la seconde partie du composé, *parik*) : v. J. Sandalagian, *Histoire documentaire de l'Arménie...* (1917), II, p. 784, avec une étymologie fantaisiste ; cf. A. Aharonian, *les anciennes croyances arméniennes d'après le folklore arménien*, Genève, 1913, pp. 49 et n. 2.

2. Notamment les *K'ajk'* : M. Abeghian, *der armenische Volksglaube* (1899), pp. 104-110 (cf. aussi les *Yaverzhaharsunk'* (*ibid.*, pp. 103-104) ; cf. les *Švotk'*, qui se plaisent à passer l'hiver dans les habitations et qu'on chasse au mois de mars en criant : « Sortez, *Švotk'*, le mois de mars arrive ! » ; ces démons ont pouvoir sur la vie sexuelle, v. A. Aharonian, *op. cit.* p. 50.

3. Γορδυαία ὄρη, Strabon, XI, 522 ; *Gurdiærum montes*, Plin., N. H., VI, 129 ; Γορδυαία (= χώρα περσική, Steph. Byz.), Strabon, XVI, 739, 747, 750.

Cf. ci-dessus, pour les *Gandharva* au Sud, p. 120, n. 4 ; pour *Gandarva*

de même localisé ses *Γόρδυοι aux frontières, en des « Γόρδυαία ἔρη » où les Kurdes, Kardouques, etc...¹ offraient à la fois de la sauvagerie à souhait, et un à-peu-près à l'oreille. Dans ces conditions, il n'est pas impossible que le héros Γόρδυς, éponyme de la Gordyène, *que les Grecs montrent poursuivant à travers mers et terres, jusqu'aux confins arméniens, la course de la « Vache » Io*², recouvre un frère oriental du Γόρδιος brigo-phrygien, — et un frère carnavalesque autant, mais autrement que lui. L'origine de cette légende de *Gordys* est trop inaccessible pour qu'il vaille la peine d'insister sur l'hypothèse, et de chercher sous le vêtement grec un mythe indigène. Le mot aurait surtout l'avantage de conserver le vocalisme -υ-, passé à -ι- en phrygien (et en cappadocien), et qui est peut-être attesté d'autre part en Macédoine par le nom de ville Γόρδυνία³.

équivalent des « nègres », p. 72 ; pour les *Gandharva* à l'ouest, v. Hopkins, *Epic Mythology*, p. 156 ; cf. les *Centaures* localisés au Pélion, les *Satyres* « thraces », etc.

1. Variantes : *Carduchi*, *Cardueni*, Γόρδοχοι, etc... ; arm. *Korduk'*, *Kor'zaiik'* ; syr. *Qardū*.

2. Steph. Byz., s. v. Γόρδυαία ; cf. Strabon, XVI, 747-750. Sur *Gordys*, v. Preller, *Demeter und Pers.*, p. 300 et suiv.

3. Γόρδυνία· πόλις Μακεδονίας, Steph. Byz. ; cf. Pline, IV, 10 et Thucydide, qui montre la ville occupée par les Thraces, II, 100, 3 (Γορτυνία ?). Est-ce Demir-Kapou ?

CHAPITRE VIII

G^vH^{}/°(N)DH-R-U-O-

Tous les individus de la tribu qui ont pour patron le même être surnaturel sont rassemblés, pendant les cérémonies rituelles, dans un même groupement qui se substitue à l'organisation familiale en vigueur le reste de l'année. Chez les tribus de la côte N.-W. du Pacifique, ces cérémonies rituelles sont concentrées pendant les mois d'hiver, et l'hiver est coupé du reste de l'année, comme « saison sacrée ». Puisque toutes les familles participent aux rites de la saison sacrée, c'est l'ensemble de l'organisation familiale qui se trouve brisé pendant cette période : les individus initiés forment alors un état dans l'état, sont traités avec des égards spéciaux, et jouent le rôle de Noblesse, tandis que les non-initiés forment le commun du peuple... Les initiés sont divisés en autant de sociétés qu'il y a d'Esprits initiateurs....

...De toutes les sociétés, la principale est celle des Cannibales ; aussi, pendant les cérémonies d'hiver, la société des Cannibales est-elle à la tête de toute la tribu. Les membres de cette société sont initiés par un esprit qui porte le nom terrible de *Baxbakualanuxsivae*. Ils sont en proie à une violente fringale de chair humaine. Le novice est censé enlevé par l'Esprit et gardé dans sa maison pendant un temps assez long ; en fait, il vit trois ou quatre mois dans les bois....

...Le Cannibale, ou plutôt un acteur qui tient ce rôle, apparaît ; il personnifie le Corbeau, esclave de l'Esprit ; il porte un masque de corbeau orné d'un énorme bec dont il meut les deux parties, avec rapidité et fracas, au moyen de cordes. Devant cette apparition, les chanteurs font entendre brusquement un chant expliquant comment le Masque-Cannibale à bec crochu fait battre tous les cœurs. Puis un autre danseur entre en scène, portant le masque du puissant Esprit *Baxbakualanuxsivae* lui-même....

...Toute la cérémonie du retour des novices après leur initiation ne fait que reproduire, dans la croyance des Kwakiutl, la cérémonie accomplie par les loups quand ils voulurent ramener leurs novices. Elle ressemble donc à la cérémonie des Nootkas, où l'initiation est dirigée par des hommes déguisés en loups...

J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, pp. 514, 522, 525, 527 (d'après la description de F. Boas, *Secret Societies of the Kwakiutl*, 1897, et *the Tribes of the North Pacific Coast*, 1905).

CHAPITRE VIII

*G^hH^h/o(N)DH-R-U-O-

I. — LES NOMS.

L'équation Κένταυρος-*Gandharva* avait été l'une des découvertes les plus faciles et les plus séduisantes de l'ancienne mythologie comparée. Malheureusement elle fut compromise, avec tout ce que cette école laissait de solide ou de probable, par les excès du type *Ahanā*-Αθήνη. Le livre de E. H. Meyer ne lui fit pas de bien. Puis les linguistes, mettant au point leur discipline de fer, la prirent volontiers, avec l'équation Οἰρανός-*Varuṇa*, comme exemple de ces à-peu-près étymologiques plus nuisibles qu'utiles. Que de difficultés, en effet ! Le K-τ du grec ne peut correspondre au *G-dh* du sanscrit ; ni le vocalisme de la première syllabe (gr. *e* ; sc. *a* < **o*), ni l'accent ne coïncident ; le traitement grec -αυρ- de **-ary-* est mal attesté ; et quand on se met à faire intervenir les jeux de la phonétique populaire, les privilèges des noms propres, on ne sait plus où s'arrêter. Comme, de plus, l'identité des deux concepts mythiques, qu'on s'obstinait à vouloir faire entrer dans les cadres naturistes, n'arrivait pas à s'imposer, le mieux était de ranger les *Centaures* indo-européens dans le musée des imprudences pour l'édification de la jeunesse. En quoi les linguistes, de leur point de vue, avaient raison. Peu à peu, on se détacha du vieux rêve ; la plupart — peut-être avec un doute secret — l'exécutèrent ; quelques-uns continuèrent à y faire des allusions, mais combien prudentes ! Et quand un fougueux auteur comme M. von Negelein le rééditait sans précautions oratoires, M. R. Löwe ne se gênait pas pour le traiter d'attardé.

Mais quelques savants ont passé les bornes. N'a-t-on pas prétendu dresser des objections linguistiques à l'équation sc. *Gandharva*, av. *Gandarva* ? On s'est mis à chercher au *Gandharba* védique (car cette

forme se trouva, on ne sait pourquoi, préférée) des origines purement anaryennes. Sur ce point, heureusement, les dégâts ont été limités. Le bon sens a gardé ses droits, et l'on peut encore, sans hérésie, faire fraterniser les jumeaux indo-iraniens.

Je pense que toute cette vieille querelle sera liquidée et purgée, comme il sied, par l'intervention d'un *februum* latin. Tout ce que nous avons dit jusqu'ici a montré que les dates annuelles et les destinations variées des *Gandharva*, *Gandarva* et *Kentauroi* font d'eux les équivalents rituels et mythiques de *Februus* (pour autant que ce dieu est ancien), ou du moins (s'il ne l'est pas) de ses représentants humains les *Iuperques* chargés de manier les *februa*. Dans ces conditions, on admettra difficilement que les mots ne se recouvrent pas. Le mot indo-iranien peut reposer sur i.-e. **Guhondh-_{ro}yo¹*, et le mot latin sur i.-e. **Guhedhruyo²*; les alternances qui apparaissent entre ces deux formes sont recevables en indo-européen.

Seule l'absence de nasale dans le mot latin (et même de trace de nasale puisque l'*e* de *februum* est bref) était embarrassante. M. Meillet a résolu le problème pour moi : le *-n-* de la forme indo-iranienne et de la forme grecque n'est sans doute pas radical ; il serait comparable au *-n-* que le latin, par exemple, présente dans *unda* et dans *planta*, et qui se rencontre sporadiquement dans les rameaux les plus divers de la famille, avec valeur intensive ou perfective. Le mot indo-européen, me dit M. Meillet, devait être bâti, avec un suffixe complexe, sur la racine **guh_h-_{ro}dh-*, racine largement attestée, depuis le grec *πῶος* jusqu'à l'irlandais *guidiu*³. Le sens n'est pas très clair,

1. Ou sur i.-e. **Guhondharu_o*.

2. I.-e. **guh* (initial) > ital. comm. **g_h-* > *f-* > lat. **f-* : p. ex. lat. *formus* en face de sansc. *gharmaḥ* « chaud », etc. ; lat. *fremō* en face de slav. *gromъ* « tonnerre », etc. — I.-e. *-dh-* (intérieur devant ou après *r*, devant *l*, après *u*, *u*) > ital. comm. **f-* > lat. *-b-* : p. ex. lat. *rubro-* en face de gr. *ἐρυθρός* « rouge » ; suffixe des noms d'instrument lat. *-bro-* en face de gr. *-θρο-*, etc.

3. Cette racine apparaît notamment dans : avest. *ja'dyāt* « il pria », v. pers. *jadyāmiy* « je prie » (avec *ja* < **g_hhe-*, tandis que le *ga-* de *Gandarva* repose sur **g_hbo-*) ; grec *πόθος* « désir », *ποθέω* « désirer », *θέσσανθαι αἰτῆσαι* (Hés.), *πολύθετος* (Callim.) « très désiré » ; irl. *guidiu* (< celt. **godīō*) « je prie », *guide* « prière » ; v. norr. *ged* (< **g_hhōdh-jo-* « passion » ; M. Meillet, *Mém. Soc. Ling.*, XIV, 373, a joint la série lituanienne importante (cf. notre *Gondu* de *gedū*, *gedėti* « mener le deuil d'un mort, être en deuil » et, avec nasale infixée, *pa-si-gendū* « j'ai à regretter le manque de... »

mais il s'agit d'un dérivé cristallisé dans une acception très spéciale, et dès l'époque indo-européenne le rapport avec la racine en pouvait être lointain. Ce rapport n'est d'ailleurs pas impossible à saisir, si l'on considère l'impérieux tempérament de ces êtres, dignes symboles du moment annuel où la nature et les hommes ne liquident le passé que pour s'élancer avec ardeur vers douze mois de vie nouvelle : la racine *g^uh^e/odh- signifie justement *désirer ce qu'on n'a pas*.

Cette étymologie de M. Meillet éclaire tout le reste ; on n'hésitera pas à rapporter à la même famille la série slave *godъ, gody, godina* etc..., qui n'a pas d'étymologie sûre, et qui s'accorde à souhait, pour la racine, avec notre groupe *Gandharva-*, *februo-* : *godъ*, c'est l'objet de l'« impetus » hivernal, le Temps à venir, l'Année ; *gody*, ce sont les fêtes mêmes où s'exprime l'« impetus » hivernal, et où il se passe des choses analogues à ce que Rome situe en *februarius*. Dans le lituanien *Gondu*, dont nous nous garderons d'examiner la finale trop malade, on retrouve la nasale, absente du slave comme du latin ; il est juste de signaler que M. A. Brückner avait vu (sans s'y arrêter d'ailleurs) la possibilité d'une parenté entre lit. *Gondu* et sl. *godъ*, et qu'il avait montré le caractère secondaire de la nasale dans le mot lituanien, comme M. Meillet l'a fait pour sc. *Gandharva* en regard de lat. *februum*. *Gondu* (< *G^uhondhyo ??), c'est *Gandharva* sans le suffixe, du moins sans la liquide du suffixe ; *godъ*, c'est le même mot, sans nasale dans la syllabe radicale, sans suffixe, c'est le plus banal thème en -o- sur la racine *g^uh^e/odh-, c'est le grec *πόθος*, mais avec un sens rituel apparenté à celui des mots qui, ailleurs, ont le suffixe -r-yo-.

Reste le grec *Κένταυρος*. Les difficultés subsistent, mais cernées d'un plus grand nombre de probabilités. Je ne pense pas que les linguistes continuent à être trop rigoureux : sans doute, il ne faut pas abuser de « l'étymologie populaire », non plus que de « l'analogie », déesses faciles ; qui niera cependant que le nom des *Centaures* ne soit en première ligne de ces mots qui risquent en tous temps d'être déformés par des associations d'idées imprévues, ou simplement de s'user, d'évoluer en dehors des règles ? Si nous avons *Κένθυρος, les difficultés seraient presque aplanies ; mais nous avons *Κένταυρος* ; faut-il faire intervenir le « taureau », ou

des jeux plus subtils? Je n'en déciderai point ¹. Il importe d'ailleurs de souligner que Κένταυρος, généralisé par la littérature, n'était sans doute d'abord qu'un terme local; Homère ne nomme pas les *Centaures* de leur nom: il dit « les Bêtes »; l'anomalie du mot doit peut-être s'expliquer par les conditions spéciales — inconnues — d'une petite province grecque entre beaucoup d'autres ².

Enfin je cède à la tentation de rattacher à ce groupe le phrygien Γόρδιος, représentant i.-e. **Gʷhodhruyo*. J'ai donné au chapitre précédent, des arguments qui touchent à la nature même du personnage; quant à la forme, le passage de -u- à -i- en phrygien (mais non en arménien) semble bien attesté: et par le nom du premier ancêtre Μάνις (var. Μάνης), à peu près sûrement le jumeau du **Manu*- indo-iranien et germanique ³; et par les variantes Φρύγες-Βρίγες ⁴ du nom ethnique; et par plusieurs hésitations dans les inscriptions ⁵; d'autre part, l'arménien, qui conserve régulièrement le u i.-e., offre en effet Γόρδους (Γορδύαιος, Γορδουνή etc...) en regard de phryg. Γόρδιος: il n'y a donc point là de difficulté. La métathèse de l'r, en revanche, est problématique; régulière en arménien, existait-elle en phrygien? Les mots identifiables dans les inscriptions ne permettent pas de l'affirmer ni de la nier,

1. M. Meillet me signale que, dans Κένταυρος, deux éléments attestent qu'il s'agit d'un mot populaire: le -n- expressif (et sur ce point, la remarque doit être étendue à l'indo-iranien et au baltique) et le vocalisme a du suffixe. Le mot était, dès l'indo-européen, sujet à l'étymologie populaire, et il n'est pas licite de lui appliquer en toute rigueur les règles du vocabulaire de niveau élevé.

2. Un autre nom local — thébain — recouvre, au vocalisme radical près, le lituanien *Gondu*: c'est *Peniheus* (de **Gʷhendhu-*), le héros des *Bacchantes*, dont le caractère rituel et carnavalesque est solidement établi; v. Bether, *the Problem of the Bacchae* (*J. of Hell. St.* XIV, 1894, pp. 244 et suiv.); il y aura lieu de regarder de près, à l'occasion de ce personnage, les multiples confluent des vieux rituels que nous avons étudiés ici, avec le culte de *Dionysos*; la tragédie d'Euripide y gagnera peut-être, de son côté, quelques lumières.

3. Outre le Μανι-(Μανη-) phrygien correspondant sans doute au **Manu*-indogermanique, cf. la transcription lydienne (*Alys*) du nom d'*Attis*.

4. Variantes Βρίγες, Φρύγες, Βρύγοι, Βρῦγοι; cf. Βρυγία = Troade (Stéph. de Byz.) En thrace même, il semble y avoir eu incertitude: par ex., v. les variantes *Zalmoxis* (cf. lit. *Ziameluks*) et *Zelmissus* (phryg. *Telmisseis*); cf. aussi les variantes de noms de plantes thraces: δουώδηλα-diodela; cf. μούζουλα-μίζηλα.

5. J'ai relevé (outre κακουν, κακον, καιν, et αινουμ, αινιμ, qui peuvent être des cas différents d'un même nom) les formes suivantes, à peu près sûrement équivalentes: επιτετιχμενος, επιτετουχμενος; τισκελεδρια, τουσκερεδριας.

le cas de βρατερες (contre arm. *elbair*) étant un cas-limite où la métathèse a dû rencontrer plus de résistance qu'ailleurs ; mais il semble significatif que la Phrygie présente un dieu Λαβρηνός (var. Λαιρβηνός, Λα(ι)ρμηνός) en face des dieux asiatiques et égéens Λαβράνιος, Λαβρα(ν)δεύς, etc. (dérivés de λάβρυς « double hache ») ; Γόρδιο- est donc *peut-être* pour *Γόδριο- < *Γόδρυο- < *G^uhodhruyo- ?

Bref il doit s'agir d'un mot indo-européen assez lâche de forme, dont on a les deux groupes de variantes suivants : 1) sans -r- dans le suffixe, *G^uhodho- (slave), *G^uhondh(yo ?)- (lit.), *G^uhendhu- (grec) ; 2) avec suffixe *-r-u-o-, *G^uhondhr/ryo- (indo-iran.), *G^uhendharuo- (grec), *G^uhedhruyo- (lat.), et peut-être *G^uhodhru(-yo)- (phryg., arm.). Le terme slave ne désigne que l'objet des rites et l'ensemble des rites ; le terme latin, au neutre, désigne l'instrument des rites, et, au masculin, le dieu des rites ; tous les autres mots désignent, au pluriel ou au singulier, les génies des rites ; il est probable que cette dernière valeur était déjà indo-européenne.

II. — LES CHOSSES.

Nous ne ferons pas une synthèse de tous les faits étudiés dans les sept premiers chapitres, la plupart de ces faits étant spéciaux à un pays donné et ne remontant pas directement à l'indo-européen : chaque peuple a développé selon son génie, ses relations et les circonstances, le thème hérité d'un lointain passé commun. Il nous suffit d'avoir montré, dans chaque cas, que ce thème subsiste, c'est-à-dire 1°) que ces génies (*Gandharva* etc...) étaient bien des génies de changement d'année ou de fin d'hiver et que, à travers les différences commandées par les siècles et les lieux, ils avaient toujours les multiples caractères ordinaires aux génies de cette catégorie : génies de la nature, génies du monde des morts, génies du temps ; 2°) que les mythes ou rites auxquels ces génies président ou participent (enlèvements, courses, déguisements, scènes royales...) sont du type ordinaire des mythes et rites d'hiver ou de fin d'hiver tels que l'Europe les connaît encore ; 3°) que les noms de ces génies (parfois ceux des rites, ou des instruments rituels), dans toutes les parties étudiées du domaine indo-européen, se rattachent à un même radical. Mais nous ne songeons pas à reconstituer un ensemble de

mythes ou de rites qui puisse se reporter en bloc à l'époque indo-européenne ; il n'y a pas de « Cycle des **Guh^h/(n)dh-r-u-o-* »¹. Contrairement à ce que nous avons rencontré dans un précédent travail, ce qui ressort ici, ce n'est pas un cycle de thèmes, mais un type divin. A chaque cas ses méthodes et ses résultats.

Cependant, quelques hypothèses générales éclaireront peut-être le chemin parcouru ; voici comment on peut se représenter ces génies indo-européens². Pendant les derniers jours de l'année (ou de l'hiver), période de liquidation, les mythes racontaient que des êtres mystérieux, les **Guh^h/ondh-r-u-o-*, sortaient de toutes les cachettes naturelles, eaux, forêts, monts, etc., et hantaient les habitations des hommes. Ces génies étaient présentés tantôt comme les gardiens ou possesseurs de ces cachettes naturelles et des trésors qu'on y rêvait, tantôt comme les âmes des morts — en attente sans doute de réincarnation —, ou comme des êtres ayant pouvoir sur ces âmes ; d'une façon ou d'une autre ils symbolisaient aussi le temps écoulé ou le temps à venir jusqu'à l'année suivante ; peut-être étaient-ce les génies des mois. Ces êtres mystérieux étaient conçus sous des formes mi-animales, mi-humaines, ils mangeaient de la chair crue, ils étaient suivant les circonstances bienveillants ou malveillants, souhaitables ou épouvantables. Mais ces représentations étaient rendues plus précises par des figurations rituelles ; en effet, aux fêtes de changement d'année (ou de fin d'hiver) certains hommes revêtaient des déguisements qui les identifiaient à ces êtres : déguisements animaux de sortes diverses (Bouc, Ours sans doute...), mais dont un des plus populaires était le déguisement en Cheval, consistant à affubler l'homme d'un arrière-train postiche de cheval, et quelquefois à lui

1. Ce schéma barbare n'exprime même pas toute la complexité des faits ; les lettres *r* et *u*, que je me borne à isoler par des tirets, peuvent se lire de bien des façons : *:/or-*, *-ar-*, *-r-*, *-r-*, *-or-* ; *-u-*, *-uu-*, *-u-*, *-ou-* ; comme il s'agit d'un mot populaire, où les règles normales d'alternances devaient être facilement débordées, j'imagine que toutes ces variantes, dont plusieurs sont théoriquement incompatibles, ont pu coexister, plus ou moins stables, sur les diverses parties du domaine indo-européen. Pour simplifier, j'écris *-u-o-* ; mais il est bien entendu que ce groupe en hiatus, tel quel, était impossible en i.-e. : il faut lire soit *-ruo-*, soit *-ruyo-*, etc.

2. On comparera utilement, par exemple, les descriptions des sociétés secrètes du Nord-Ouest américain, dont Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, a recueilli l'essentiel ; v. notamment pp. 522 et suiv. les sociétés des Kwakiutl.

ajouter une tête de cheval plus ou moins grossièrement simulée. Ces masques, ainsi identifiés aux génies, terrorisaient le peuple pendant quelques jours, envahissant les maisons, enlevant les filles et les femmes, persécutant passants et passantes, réclamant nourriture et boisson. Pour finir, parfois, ils étaient pourchassés, domptés et « mis à mort » (c'est-à-dire sans doute simplement démasqués) par le « héros » du lieu. Souvent aussi il y avait rencontre et conflit entre masques de village à village. Les rites comportaient d'autres points précis ; à un moment donné des fêtes régnait une licence sexuelle considérable, correspondant aux excès des masques ; et, en conclusion des fêtes, les filles nubiles, cessant d'appartenir aux *GʷH*/ondh-r-u-o-, prenaient mari. La fête se compliquait peut-être d'une extinction et d'une résurrection du feu dans le village, et les *GʷH*/ondh-r-u-o- fournissaient peut-être le feu nouveau ; en tous cas ils passaient pour les amis, sinon les maîtres, du feu.

Mais n'importe qui ne pouvait pas être *GʷH*/ondh-r-u-o- ; il s'agissait là d'un privilège acquis par une initiation spéciale ; les *GʷH*/ondh-r-u-o- formaient une (ou plusieurs ?) corporation puissante par ses secrets, puisque c'était par eux et par eux seuls que se liquidait l'année écoulée, et puisqu'ils étaient à quelque degré les génies de la nature, les génies du Temps et les génies de l'au-delà sinon les morts eux-mêmes ; bien entendu, à ces puissances spéciales, s'ajoutaient des puissances plus générales, notamment médicales, suffisantes à maintenir toute l'année le prestige et la nécessité de ces magiciens ; ils étaient aussi, par suite de leur rôle rituel, les musiciens par excellence. Qui pouvait recevoir l'initiation ? Comment se recrutait cette corporation ? Sans doute les enfants nés justement pendant les fêtes étaient-ils par là même *GʷH*/ondh-r-u-o- présumés ; ces enfants étaient soumis à une éducation spéciale, confiés aux *GʷH*/ondh-r-u-o- en exercice, et traversaient tôt ou tard une série de rites initiatiques où le feu jouait son rôle.

Il semble que cette corporation (ou ce groupe de corporations) avait un rôle politique, du moins intervenait dans l'attribution du pouvoir politique ; son chef était peut-être par définition le Roi ; en tous cas, pendant les fêtes de changement d'année (ou de fin d'hiver) certains rites simulaient (et plus anciennement, consacraient réellement) l'acquisition du pouvoir royal, et les *GʷH*/ondh-r-u-o-

tenaient dans ces rites une place estimable ; lance ou flèche fichée en terre autour de laquelle (ou vers laquelle) couraient les masques, procession (« course ») du Roi ou du futur Roi dans un char trainé, ou porté, ou du moins attelé par les **Guh̥/ondh-r-u-o-*, divinisation du Roi... Mais dès avant la dislocation du monde indo-européen, d'autres moyens d'acquisition du pouvoir s'étant, au moins en certains lieux, dégagés, tout cela tendait déjà à n'être plus que des simulacres.

Tels étaient les *mythes* et les *rites*. Peut-être dès l'époque indo-européenne faut-il ajouter à ces deux catégories religieuses une troisième, plus laïque : le *conte*, ou le *roman*. Certaines coïncidences curieuses que j'ai notées entre les romans de *Purūravas*, de *Pélée* et de *Romulus* indiquent que, dès l'époque indo-européenne, des histoires se racontaient, où intervenaient, à côté des scènes et des êtres précis de changement d'année, des thèmes universels du type « mélusinien » ou du type « moséen » ; par ces histoires, les **Guh̥/ondh-r-u-o-* commençaient à passer de la religion à la littérature, — c'est-à-dire à devenir des *Centaures*.

Nous n'avons pas d'illusions sur la valeur de cette reconstitution : c'est un schéma qui doit laisser, par toutes les mailles, échapper de bons morceaux de réalité ; le détail des faits, quand on ne le touche pas directement, historiquement, ne se reconstitue pas. Mais les confrontations poursuivies tout au long du livre ne permettent guère d'imaginer un autre *cadre*.

APPENDICES

APPENDICE I

DANS LE NORD.

Il faudrait maintenant examiner les mythologies des anciens peuples de nos contrées, Germains, Slaves, Celtes ; j'ai indiqué, au début de ce livre, les faits de folklore européen moderne qui me semblaient susceptibles d'éclairer les coutumes et les croyances des peuples classiques relatives aux *Gandharva*, *Centaures*, etc... ; une bonne partie de ces faits populaires, quoi qu'on ait prétendu, dérive sûrement des paganismes abolis. Mais comment faire le départ ? Comment affirmer une relation entre une mascarade et un culte ? La difficulté est extrême, et je resterai sur une extrême réserve. La disparition de MM. Maurice Cahen et Henri Hubert m'ôte trop de chances de ne point errer sur le domaine germanique ; quant à l'Europe orientale, M. Alexandre Brückner vaut, contre la mythologie slave et les imprudents qui la reconstruisent, tout un Saint Office et toute une Sacrée Congrégation de l'Index : inutile d'ouvrir un procès si compromis. Je remets donc à des temps meilleurs l'examen du *Fro deus*¹ aussi bien que celui de *Veles*².

1. Je signale seulement que la légende de fondation des fêtes de *Fro* en février, d'après Saxo Grammaticus, I, 29-30, ressemble fort à la légende par laquelle les Grecs (Apollodore, *Bibl.*, II, 5, 12) expliquaient l'origine des mystères d'Agra : dans un cas, *Héraclès* doit se purifier du meurtre des *Centaures* ; dans l'autre *Hadingus* doit se purifier du meurtre d'une « inauditi generis bellua » sortie de la mer ; *quem litationis morem annuo feriarum circuitu repetitum, posteris imitandum reliquit* ; *Fro Blod Sueones uocant*. Dans Saxo encore, IX, 301 et suiv., on trouve un récit célèbre (les noces de *Regnerus*) qui semble trahir une origine carnavalesque : le « roi de Suède » *Fro* prostituant les dames norvégiennes ; *Lathgertha* faisant garder son vestibule par des *belluæ* (*ursus, canis*) que doit vaincre le héros candidat... Il y aura aussi lieu de regarder de près un poème eddique (*Skirnismál*).

2. Il y a une abondante littérature (en allemand, en russe, en tchèque...) sur *Veles* ; v. p. ex. l'exposé bibliographique et critique de Zd. V. Tobolka, *O Velesovi*, dans *Český Lid*, III (1893-4), pp. 529 et suiv. Si *Veles* n'est pas une paganisation du chrétien *Blasius*, *Blaise*, beaucoup de ses traits mythiques ou rituels l'apparentent à nos génies : dieu du bétail (divers documents vieux-russes) et aussi diable (chez les anciens Tchèques), génie qu'il faut conjurer lors du mariage (chez les Tchèques, document du xvi^e siècle, Tobolka, p. 531) et patron des chantres

Je dirai pourtant quelques mots d'*Epona*, sur laquelle un des derniers travaux de M. Hubert a jeté tant de clartés. Le nom d'*Epona* s'impose si naturellement dans ce genre d'études que M. Martin P. Nilsson, recherchant il y a dix ans l'origine barbare des mascarades du Bas Empire, l'avait aussitôt prononcé¹ : quand on lit dans une homélie provençale du VI^e siècle que les paysans se déguisent entre autres choses en *hinnicula*², comment ne pas songer à la déesse que le monde romain a emprunté aux muletiers gaulois ? Du travail de M. Hubert³, d'autre part, il résulte que l'*Epona* des reliefs gallo-romains est la sœur continentale d'une héroïne des *Mabinogion* gallois, *Rhiannon*. Les raisons données sont imposantes ; *Rhiannon*, dans les principales péripéties du roman, est « équestre » ou « chevaline » : soit qu'elle apparaisse près du château de son futur mari, *Pwyll* (ancien dieu infernal), montée sur un grand cheval qui s'avance d'un pas égal et lent et que nul courrier ne peut cependant rejoindre ; soit que, faussement accusée d'avoir tué son enfant nouveau-né, elle soit condamnée par *Pwyll* à attendre les visiteurs au seuil de sa demeure et à les porter sur son dos ; soit que, mariée en secondes noces à *Manawyddan* (l'ancien dieu de la mer) et victime d'un enchantement, elle soit contrainte de porter à son cou le licol des bêtes de somme. D'autre part *Rhiannon*, dont la légende recouvre en partie le schéma mélusinien, a pour fils le héros *Pryderi* qui est curieusement associé, dans un épisode de vol, au poulain d'une jument, elle-même doublet probable de *Rhiannon*. Un chien, des oiseaux tiennent encore une place importante dans cette histoire. Enfin le nom de *Rhiannon* repose sur un augmentatif brittonique **Rigantona* « la grande reine », parallèle féminin du nom de *Teyrnnon*, père adoptif de *Pryderi* et propriétaire de la jument, nom qui s'explique par un augmentatif brittonique **Tigernonos* « le grand chef ». Tous ces traits concordent avec les figurations et la titulature de la gallo-romaine *Epona* : *Epona* est qualifiée de « *Regina* » ; elle est représentée assise sur un cheval passant, ou entourée de chevaux ; sur un monument trouvé dans le Palatinat, elle se dirige, assise à cheval, vers un édifice en forme de tour ; sur le monument de Nérès, elle pose un enfant accroupi sur la jambe levée de

(dans le Сл. о. полк. игор., le chantre Bojan est dit « descendant de *Veles* ») ; et les rites de son successeur (??) Saint Blaise sont situés en février...

1. *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes*, *AfRW.*, XIX, 1919, p. 77, n. 2.

2. Ps.-Augustin, *Hom.* 265 (Migue, 39, p. 2239) : « Tamen si adhuc adgnoscat aliquos illam sordidissimam turpitudinem de *hinnicula* uel ceruula exercere, ita durissima castigate. »

3. Schol. Juvénal, VIII, 155 : « *Epona* dea mulionum est. »

4. *Le mythe d'Epona*, dans les *Mélanges* offerts à M. Vendryes, 1925, pp. 187-198 ; repris dans *Divinités Gauloises* ; *Sucellus et Nantosuelta, Epona, dieux de l'autre monde*, 1925, pp. 21-32.

son cheval ; ailleurs elle tient deux enfants ; ailleurs elle est entourée d'oiseaux ; trois monuments, enfin, représentent un chien sur ses genoux. La démonstration de M. Hubert est donc aussi précise qu'on peut le souhaiter en ces matières. Il conclut avec raison qu'*Epona*, avant de devenir une incolore patronne de métier dans la Gaule romaine, a dû avoir une histoire mythique assez riche, dont l'iconographie a gardé plus ou moins consciemment quelques scènes et qui ressemblait fort au mythe insulaire qui, dégradé en roman, a fourni de la matière à deux *Mabinogion*.

Dans ce roman, ce qui retient surtout mon attention, c'est l'épisode où *Rhiannon*, condamnée bien qu'innocente, transporte sur son dos les visiteurs de son mari ; c'est aussi l'épisode où elle est affublée d'un licol ; attitude et attribut qui rappellent de près les mascarades : déguisement en mule (*hinnicula*) dans la Provence du haut moyen âge, en jument (*klibna*, *kobyla*...) dans l'Europe moderne¹. Il doit y avoir, en partie au moins, à l'origine du roman, des souvenirs carnavalesques, et en effet, de l'aveu même d'un *Mabinogi*, l'histoire de *Rhiannon* est en liaison avec une fête, celle des Calendes de Mai², un des débuts certains de l'année galloise³ ; si les Celtes insulaires, comme je le suppose ici, ont pratiqué des mascarades, nulle date n'était plus convenable.

Je crois que le souvenir de telles mascarades se retrouve aussi en Irlande. Dans son commentaire au *Voyage of Bran*, Alfred Nutt a fait ressortir les nombreuses et précises analogies qui existent entre l'histoire galloise de *Pryderi* et l'histoire irlandaise de *Mongan*. Il les a longuement développées⁴, indiquant les deux hypothèses possibles : emprunt précoce des Gaëls aux Brittoniques, ou plutôt conservation d'une même matière antique dans les deux familles ; la qualité des différences qui séparent les deux récits recommande cette dernière hypothèse. Or les variantes que Kuno Meyer a recueillies de l'histoire de *Mongan*⁵ contiennent des détails sur lesquels A. Nutt a négligé d'insister mais auxquels les réflexions de M. Hubert sur *Rhiannon-Epona* donnent un grand prix. Une des variantes les plus riches en traces mythiques, au sentiment même de Nutt, est fournie par le texte du *Book of Fermoy*⁶. Or voici comment finit l'aventure : *Mongan* se rend chez le roi de Leicester qui, à

1. On comparera encore certaines brimades contre les femmes et les filles, lors du carnaval (atteler à la charrue, atteler à des troncs d'arbre...) ; v. ci-dessus, p. 27, n. 6.

2. J. Loth, *les Mabinogion*, 2^e éd. (1913), pp. 108-109.

3. J. Loth, *l'Année celtique...*, *Rev. Celt.*, XXV, p. 130.

4. *The Voyage of Bran...*, tome II, ch. XIII (pp. 1-37) : « The Mongan Legend. »

5. *The Voyage of Bran...*, tome I, appendix (pp. 42-90).

6. *Ibid.*, t. I, pp. 58-84.

la suite d'une promesse imprudente, lui a pris sa femme ¹. Il veut reconquérir celle-ci par ruse. Pour cela, il arrête en route une vieille sorcière, la « sorcière du moulin », dont voici le portrait ² : ... « *She was a hag as tall as a weaver's beam, and a large chain-dog with her licking the mill-stones, with a twisted rope around his neck...*, and they (Mongan et son serviteur) *saw a hack mare with an old pack-saddle upon her, carrying corn and flour from the mill.* » Mongan lui adresse la parole, ce qui la comble de joie, car depuis de longues années pareille aubaine ne lui était plus arrivée. Il lui offre de la faire par magie, belle et jeune, et de la donner comme épouse au roi de Leicester en échange de sa femme à lui, qu'il délivrera. Elle accepte, et la voici transfigurée, elle et son équipage ³ : « *...and he made a shining white palfrey with crimson hair, and of the pack-saddle he made a gilded saddle with variegated gold and precious stones. And they* (Mongan et son serviteur) *mounted two other mares in the shape of steeds...* » Le chien, la laisse subissent naturellement d'aussi flatteuses métamorphoses. D'ailleurs la ruse réussit, et le roi de Leicester, se réveillant le surlendemain, trouve dans son lit la plus immonde des sorcières : car la magie n'a duré que le temps de lui faire abandonner aux mains de *Mongan* sa première, sa vraiment jeune et belle femme...

Cette héroïne capitale du conte qui chemine entourée de son *cheval* passant et de son *chien*, n'est-elle pas le répondant attendu de la gallo-romaine *Epona* ? Son rôle dans le récit est certes tout différent de celui de la femme au cheval des *Mabinogion* de *Pwyll* et de *Manawyddan*, mais ce désaccord même est précieux : en deux histoires par ailleurs si étroitement parentes, l'usage différent d'une même figure n'est-il pas un gage d'antiquité ?

Le même texte du *Book of Fermoy* présente un autre détail qui, avec la même sorte de différence, fait penser au récit gallois ⁴ : lors d'une précédente expédition à la recherche de sa femme, *Mongan* se met en route à *califourchon* sur le dos de son serviteur ; il arrive ainsi près du roi au moment où se célèbre la fête de *Moy-Liffey*. Il voit la multitude assemblée, le roi qui passe. Il voit aussi, dans le défilé, un certain prêtre qui marche, les quatre évangiles dans sa main, « *and the* (ici trois mots malheureusement incompréhensibles) *...UPON THE BACK of a cleric by his side, and they reading their offices* ». Par sa magie, *Mongan* fait disparaître le prêtre et le cleric, dont lui-même et son serviteur revêtent l'apparence. Il arrive ainsi au palais avec son faux cleric que le

1. Tout ceci est très proche, jusque dans le détail, de l'épisode gallois de *Pwyll-Rhiannon-Gwawl* ; v. Loth, *les Mabinogion*, 2^e éd., t. I, pp. 98-105.

2. *The Voyage of Bran...*, t. I, p. 81.

3. *Ibid.*, p. 82.

4. *Ibid.*, pp. 76-77.

texte nous montre « with a large tonsure on his head and the (mêmes mots incompris que plus haut)... *on his back* ».

Ce n'est certes point là l'histoire de *Rhiannon*, obligée, par son malheur des Calendes à Mai, à porter sur son dos les visiteurs jusqu'à la porte du palais royal. Qu'on prenne garde cependant que le texte irlandais parle formellement d'une *fête* avec un défilé, au cours duquel paraît un clerc, chargé, *sur son dos*, d'un certain fardeau; qu'on prenne garde surtout que le héros se rend à cette fête *sur le dos* de son serviteur. Tout cela suggère une espèce de scène de carnaval qui éclaire le mythe gallois et qui va d'ailleurs fort bien avec le caractère que tous les textes attribuent à *Mongan*, caractère qui s'étale on ne peut plus magnifiquement dans la prophétie de *Manannan*, aux strophes 53 et suiv. du *Voyage of Bran* : celui d'un magicien *habile à revêtir des formes de bêtes*.

53. He will be *in the shape of every beast*,
Both on the azure sea and on land,
He will be *a dragon* before hosts at the onset,
He will be *a wolf* of every great forest.
54. *He will be a stag with horns of silver*
In the land where chariots are driven...

Les deux derniers vers nous évoquent un *Mongan animal de trait* qui n'est nullement déplacé dans cette ambiance ; on notera en passant que *Pryderi* lui-même (l'analogue gallois de *Mongan*) a presque autant de rapports avec les chevaux que sa mère *Rhiannon*.

Notons enfin que, dans le même texte du *voyage of Bran* à la strophe 51, la mère de *Mongan* est nommée : c'est *Caintigern*, « the Fair Lady »² ; on voit assez la parenté qu'a ce titre avec le *Teyrn* et la *Rhiannon* des récits gallois, comme avec *Epona-Regina* gallo-romaine³.

Je crois enfin que le folklore gallois moderne a conservé quelque chose de la déesse équestre. J. Rhys déjà, dans son *Arthurian Legend*⁴, avait supposé que *Rhiannon* s'était survécue à elle-même sous les espèces de la dame du Lac, *Nyneve* ou *Niviene* qui s'offre à *Pelles* comme *Rhiannon* à *Pwyll*. La correspondance reste un peu mince, car le thème de la nymphe ou de la fée s'offrant au héros est un des plus universellement connus. Mais J. Rhys aurait pu pousser plus loin ses remarques. La Dame du Lac des légendes de Merlin a en effet, dans la tradition populaire galloise, de nombreuses sœurs dont lui-même

1. *The Voyage of Bran*..., t. I, pp. 24-26.

2. *Ibid.*, p. 24.

3. M. Hubert, *art. cit.*, a insisté sur le caractère infernal de *Rhiannon* et de son entourage ; cela s'accorde avec notre hypothèse : les masques de changement de temps sont toujours, à quelque degré, infernaux.

4. P. 284, n. 1.

au premier chapitre de son *Celtic Folklore*, a plus tard collectionné les histoires. Ces « Undine's kymric sisters », comme il dit, sont des « Mélusines », c'est à dire des nymphes apparaissant à des héros qu'elles épousent sous certaines conditions, et à qui elles donnent des enfants merveilleux, pour disparaître soudain le jour où leur mari les brime ou viole le pacte. Thème universel, encore une fois, ou du moins très largement répandu, et que nous avons vu mêlé aussi bien aux histoires des *Centaures* (*Thétis* et *Pélée*) qu'à celles des *Gandharva* (*Urvaci* et *Purāravas*). Mais ces Mélusines galloises, parmi leurs analogues européennes et orientales, se distinguent par le pacte singulier qu'elles imposent et par la scène de disparition qui s'ensuit. En voici, d'après J. Rhys, un exemple typique entre tous ceux que l'auteur a recueillis en des points fort divers du pays de Galles. Le récit vient d'un certain Hugh Derfel Hughes, de Pendinas, Llandegai ¹.

Un jeune homme épouse la Dame de l'étang Corwriion, sous condition qu'il ne la touchera jamais avec du fer. Ils vivent longtemps ensemble et ont quatre enfants... « *But one day, as they went to one of the fields of Bryn Twrw in the direction of Pennard Gron, to catch a pony, the fairy wife, BEING SO MUCH NIMBLER THAN HER HUSBAND, RAN BEFORE HIM AND HAD HER HAND IN THE PONY'S MANE in no time. She called out to her husband to throw her a halter, but instead of that he threw towards her a bridle with an iron bit, which, as bad luck would have, struck her* ». Aussitôt elle plonge dans l'étang d'où elle ne reparaitra plus qu'en de rares occasions, pour témoigner le souci qu'elle garde de ses enfants et de sa race.

Une variante de ce récit a été fournie à Rhys par un « barde », M. David Ewans Dawies ² : elle maintient, presque mot pour mot, ce que nous avons cité en anglais. Une autre version ³ remplace la bride par un « iron-fetter », accessoire qui sert, explique Rhys, à lier ensemble l'un des antérieurs et l'un des postérieurs du cheval. Deux histoires ⁴ recueillies à propos du lac Llyn Du'r Ardu, près de Llanberis, racontent comment le mari de la demoiselle de ce Lac toucha sa femme avec le fer d'une bride en essayant de saisir un cheval. La plus détaillée de ces deux histoires précise qu'ils voulaient aller ensemble au marché de Carnarvon, et qu'ils étaient partis d'abord se chercher chacun un poney dans un vaste champ qui était près d'un étang, et « où on laissait courir les chevaux ». Le mari prit un poney et le donna à tenir sans bride à sa femme, tandis que lui-même allait en arrêter et en brider un second. Il jeta alors une bride à sa femme pour qu'elle pût la passer à sa bête. Mais

1. Rhys, *Celtic Folklore*, t. I, pp. 53-54.

2. *Ibid.*, pp. 60-61.

3. *Ibid.*, p. 51.

4. *Ibid.*, pp. 31-35.

le fer heurta la main de la Fée qui aussitôt plongea dans le lac et disparut à jamais.

Dans une histoire recueillie à Bettws Garmon ¹, l'accident arrive au moment où la Fée veut aider son mari à saisir un cheval dans un champ : il jette une bride au cheval, mais la bride touche la femme. Une variante ² dit au contraire que les deux époux chevauchaient de compagnie mais que la bête de la Fée devint soudain rétive ; en s'approchant, le mari toucha de l'étrier la jambe de sa femme, qui disparut.

Rhys cite encore d'autres versions de ce conte ³. *La disparition de la fée est même si bien liée à une aventure équestre que, dans les rares cas où le pacte mélusinien ne comporte pas l'interdiction du fer, le cheval apparaît cependant.* Ainsi ⁴, dans une version où la Fée a simplement défendu à son mari de la frapper trois fois sans motif, la première « contravention » a lieu au cours de la scène suivante : les deux époux doivent aller à un baptême ; la fée hésite, objectant que la course est trop longue à pied ; son mari lui dit alors de prendre un des chevaux qui paissent dans le champ voisin. Elle accepte, à condition qu'il ira lui chercher à la maison des gants, qu'elle a oubliés. Quand il revient, il voit qu'elle n'a pas encore pris le cheval et il lui donne deux petits coups sur l'épaule. Cette scène montre assez l'importance du cheval au moment critique de l'action.

Il y a mieux encore : on a pu remarquer que dans les versions citées, si la violation du pacte a toujours lieu à l'occasion d'un cheval, par le jet d'une bride ou d'un « iron-fetter » ou par le choc d'un étrier, le pacte lui-même porte une interdiction bien plus générale : tout contact *de fer* sera fatal : il y a donc comme un déséquilibre entre l'ampleur de l'interdiction et la précision de l'accident. Ce tabou du fer se conçoit d'ailleurs ici parfaitement : en tous pays, l'un des moyens de faire fuir les malins esprits des bois et des airs consiste à les toucher ou à les menacer avec du fer ; or les Mélusines, bon gré mal gré, sont de malins esprits. Mais la constance de la scène équestre indique déjà assez clairement que le tabou du « fer », dans sa généralité, n'est pas ancien.

En effet, Rhys a publié, en conclusion de son chapitre ⁵, la doyenne de ces légendes galloises : c'est un texte latin de la fin du XIII^e siècle, et voici la forme qu'y prend le pacte : « *Libens tibi seruiam, dit au héros la Dame du lac de Brecknock, et tota obedientiæ deuotione usque in diem illum prosilire uolens ad clamores ultra Lenem (Leueni) me FRENO TUO percusseris !* » Et l'histoire finit sommairement mais clairement : « *Quod*

1. Rhys, *Celtic Folklore*, t. I, pp. 38-40.

2. *Ibid.*, p. 41.

3. *Ibid.*, pp. 45 et suiv.

4. *Ibid.*, p. 9.

5. *Ibid.*, p. 71 ; « *Leueni* » (= *Llyfni*) est un point d'eau voisin du lac de Brecknock.

et factum est ; post plurimæ prolis susceptionem ab eo FRENO percussa est, et in reditu suo inuentam eam fugientem cum prole insecutus est, et uix unum ex filiis suis arripuit, nomine Triunem Uagelauc. » Il n'est donc pas ici question de fer, mais de bride, aussi bien dans la formule du pacte que dans la scène de l'accident.

Dans tous ces témoignages de folklore, nous avons affaire à une histoire différente de celle de *Rhiannon*. Ou plus exactement, tandis que les *Mabinogion* conservent, sous une forme romanesque, la trame originale du mythe, les récits oraux recueillis par Rhÿs ne présentent plus, émuoussée et simplifiée, qu'une de ces histoires banales où s'enlise comme dans des ornières la tradition populaire laissée à elle-même. *Epona*, *Rhiannon* n'étaient pas des *Mélusines*. Mais, une fois oublié leur mythe propre, c'était à des *Mélusines* que devaient s'accrocher, à la faveur de larges mais évidentes analogies, les derniers lambeaux de leur personnalité. Voilà sans doute pourquoi nous retrouvons dans les contes de Rhÿs ces mères surnaturelles de héros, frappées par le malheur à l'occasion d'un cheval qu'elles montent ou vont monter et par l'opération d'une bride qu'on leur jette : vainement, après, leurs maris les poursuivent. Telle *Rhiannon*, dans les *Mabinogion*, échappant sur son cheval à la poursuite de *Pwyll*, puis, dans le château où un enchantement la retient avec son fils *Pryderi*, chargée du licol des bêtes de somme. Ne trouvons-nous pas ici les dernières traces d'une iconographie qui était assez singulière pour survivre aux précisions du mythe ?

M. Hubert, nous l'avons dit, souligne que, dans le *Mabinogi* de *Pwyll*, la naissance et le vol annuel du poulain de la jument de *Teyrnion* se trouvent fixés à la minuit des Calendes de Mai : date probable, par conséquent, de la fête à laquelle correspondait le mythe de *Rhiannon*, à moins que, répartissant la matière du mythe suivant les délais normaux des conceptions et des naissances, on ne reporte le mariage de *Pwyll* et de *Rhiannon* au 1^{er} août (date du *Lugnasad* irlandais), pour laisser la naissance (et la disparition) de *Pryderi* au 1^{er} mai. Il serait intéressant de savoir à quels points de l'année la tradition populaire galloise place l'aventure équestre des *Mélusines* que nous venons d'évoquer. Malheureusement les dates, ici, sont rarement indiquées : cela se passait, dit le récit recueilli à Bettws Garmon, le soir de la fête de Bettws ¹, et la Fée disparut la nuit même ; mais quand ce village célèbre-t-il sa fête ? D'autres versions, qui ne marquent pas le jour de la catastrophe, situent le mariage « un beau soir (ou matin) de juin » ², mais comme on nous dit que les époux vivent ensemble de longues années et donnent naissance à de nombreux enfants, aucun calcul physiologique ne permet de déterminer les autres dates, qui seraient [plus importantes pour le

1. Rhÿs, *Celtic Folklore*, t. I, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 45 et peut-être 53.

mythe. Cependant un récit¹ où le cheval apparaît d'une façon d'autant plus significative qu'elle est moins prévue fixe la disparition de la fée au « *spring of the year* » : voilà qui nous rappelle les Calendes de Mai du *Mabinogi*. Tout cela concorde avec une curieuse tradition bretonne, où l'on trouve unis tous les éléments souhaitables à notre démonstration : Dame au Cheval et Carnaval, fée de légende et promenade rituelle de la bête. J'emprunte le fait à M. Saintyves qui le tient lui-même de l'abbé Guillotin de Corson² : « En Bretagne, la fée Mi-Carême galope à cheval, distribuant force bonbons aux enfants, voire même aux grandes personnes pour leur faire supporter le joug des poissonniers... Cet auteur (l'abbé Guillotin de Corson) se rappelle encore avoir vu promener la haquenée de cette dame, à laquelle les petits enfants offraient de légères bottes de foin. » Ne sommes-nous pas tout près de *Rhiannon* et d'*Epona*, déesses « au cheval et à l'enfant » ?

Je ne me flatte point, par ce qui précède, d'avoir établi un lien solide entre les rites carnavalesques modernes et l'antique Grande Reine des Celtes païens. Du moins ces rapprochements montreront-ils les périls du travail, et feront-ils pardonner, je l'espère, mon silence sur les dieux des Slaves et des Germains.

1. Rhys, *Celtic Folklore*, t. I, p. 10.

2. P. Saintyves, *les Saints successeurs des Dieux*, p. 154, n. 1 ; d'après l'abbé Guillotin de Corson, *Vieux usages du pays de Chateaubriand*, Nantes, 1905, gr. 8°, p. 10.

APPENDICE II

KITOVRAS, KANDAULAS, etc.

Bien entendu, je ne puis pas faire ici la revue complète des avatars de mes monstres. L'avenir les montrera sans doute en des temps et des lieux où je ne les ai pas cherchés. Je veux du moins ici amorcer deux de ces enquêtes.

1. *Kitovras*, dans les récits slaves des mésaventures de *Salomon*, est sûrement une transcription du grec *Kentauros*¹; dans la mesure où « le grand tsar *Kitovras* » est tombé dans le folklore, on le trouve défini tout comme *Agrios* ou *Nessos* : « des jambes de cheval, un tronc d'homme »². la modification phonétique répond bien à l'attente, et nul ne doute que la version slave du roman ne repose sur une version byzantine perdue, où *Asmodée*, le démon oriental qui détrône pendant quelque temps *Salomon* et règne à sa place, avait été désigné comme *Centaure*. Mais ici surgit un petit problème : *pourquoi les Grecs ont-ils introduit un Centaure dans cette histoire* ? Ce que nous avons appris éclaire le mystère : *les Grecs ont traduit ASMODÉE en KENTAUROS parce que l'aventure du détrônement de Salomon est une histoire de Nouvel An*, c'est-à-dire de la période annuelle où le christianisme a localisé les *Kentauroi* ou (*Kalli-*) *kantzari*. Je lis dans *Albîrunî*³, par exemple, entre autres légendes explicatives de la fête du Nouvel An : « Un philosophe de l'école Hashwiyya rapporte que lorsque *Salomon*, fils de *David*, après avoir perdu son sceau et son empire, fut réinstallé au bout de quarante jours et retrouva son ancienne dignité, les princes vinrent devant lui, et les oiseaux s'empressèrent à son service. Alors les Persans dirent : « *Naurōz āmadh* », c'est-à-dire « le Nouveau Jour est arrivé » ; c'est pourquoi ce jour est nommé *Naurōz* (Nouvel An). *Salomon* ordonna au vent de

1. Le sujet, resté bien confus après les travaux de A. Veselovskij, appartient aujourd'hui à M. A. Mazon : v. en dernier lieu son article *le Centaure de la légende vieux-russe de Salomon et Kitovras* dans *R. Et. Sl.*, 1927, pp. 42-62. Je me permets de lui soumettre ici mon idée dans la forme la plus sommaire.

2. Р. ex. dans une brève histoire du pays d'Olonetz, *Этн. Об.*, XI (1891), p. 199, où le великій царь Китоврасъ est décrit ainsi : ноги лошадиныя, степь человѣчья.

3. *The Chronology of Ancient Nations* (trad. Sachau, 1879), p. 199.

le porter... » ¹. Les Mingréliens (chez qui, comme chez tous les Géorgiens, le cycle de *Salomon* est très répandu) semblent aussi lier le Nouvel An et les mésaventures royales de « Saint *Salomon* » ; ils ont seulement quelque peu changé le scénario : ce n'est plus un démon qui usurpe pour un temps le trône de *Salomon*, c'est *Salomon* lui-même qui prend pour un temps la place de Dieu ; mais on retrouve le thème caractéristique des « étonnements » de *Salomon*, qui joue un rôle important dans les versions de *Salomon* et *Kilouras* ². Quoi d'étonnant dès lors si les Grecs ont donné au démon usurpateur (à qui la tradition juive d'ailleurs prêtait déjà des traits animaux, par exemple des pattes de coq ³) le nom et la forme de leurs propres monstres-masques de Nouvel An ? Cela nous oblige simplement à supposer qu'au moyen âge quelque chose s'était gardé de l'antique valeur temporelle et rituelle des *Centaures*. M. Lawson, à qui l'on doit l'explication de (Καλλι)χάντζαρος, ne verra là aucune difficulté, mais bien plutôt un nouvel argument pour sa démonstration.

2. *Kandaule*/*as*, grâce à ce qu'on sait de son ancêtre et doublet *Kambles* ⁴, a été présenté par M. Salomon Reinach comme le prototype lydien des « carnassiers androphages » dont les statuettes jonchent l'Europe antique. Cette hypothèse me semble vraisemblable, mais je suis moins disposé à accepter l'étymologie tirée (peut-être artificiellement) d'Hipponax, et qui voit dans *Kandaulas* « l'étouffeur de chien » ; j'y répugne même pour trois bonnes raisons. D'abord *Kandaulas* n'étouffe pas de chien, ni même de « lion », comme le suppose ingénieusement M. Salomon Reinach : *Kambles* lui-même ne mange que sa femme, et c'est bien suffisant ; puis le lydien n'est sûrement pas une langue indo-européenne, et l'explication de *-daulas* par le balto-slave (*davili*, etc.) est bien légère ; enfin, pour la première syllabe *Kan-*, où l'on veut retrouver le nom indo-européen du « chien », il ne faut pas oublier que les langues indo-européennes de l'Asie Mineure (phrygien, arménien), étaient des langues de *satm* ⁵, et que le nom du chien n'y pouvait par conséquent commencer par une gutturale. Ou bien donc on a tort de

1. On comparera les légendes du voyage aérien de *Yim-Jemsid*, autre responsable du *Naurōz*, cf. ci-dessus, pp. 68 et suiv. ; Albrunl cite *Yim* aussitôt après *Salomon*.

2. I. T. Kobalia: Новый годъ и св. Соломонъ dans Сборн. мат. для опис. мѣстн. и плем. Кавказа, XXXII (1903), III, pp. 92 et suiv.

3. Grünbaum, *Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada*, ZDMG., XXXI (1877), pp. 221 et 320-321.

4. D'après Xanthos (Athénée, X, 415), ce *Kambles* dévora sa femme pendant la nuit et le lendemain le bras de sa victime lui passait inerte par la bouche : attitude ordinaire des « carnassiers androphages » trouvés en Europe.

5. Hirt, *die Indogermanen*, II, p. 599, n'est pas convaincant. Pour « chien » l'arménien dit *šun*.

chercher une étymologie, un synonyme, dans les vers d'Hipponax, ou bien Hipponax a commis un « à peu près ». *Kandaulas* reste à expliquer.

Je propose de le rapprocher de l'avestique *Gandarva*, ou plutôt de la forme proprement perse qui devait correspondre à ce nom (**Gandaurva* ?); phonétiquement, la transcription est celle qu'on attend: le lydien en effet semble ignorer à peu près le son *g*¹ et, pour les dentales au moins, le remplacement fréquent de la sonore par la sourde a été noté par M. Littmann². Quant à l'emprunt, par les Lydiens, d'une notion religieuse ou d'une personnalité divine étrangère, c'est là un phénomène dont on a déjà des exemples sûrs: l'*Atys*- prince légendaire des Lydiens, avec sa mort tragique, ne peut être que l'*Attis*- dieu des Phrygiens; dans les inscriptions de Sardes publiées en 1916, outre *Artēmis*, on a un *Hudanī Tavśās* qui ne peut guère être que Ζεύς Ὑδρινός; de Babylone viennent les dieux *Šānnās* (< *Šamaš*) et *Mariudak* (< *Marduk*) attestés également à Sardes; aux Perses la Lydie doit sans doute la notion et le mot de *παπαμῆνη* attesté par une glose, et le mazdéisme n'a pu manquer de s'introduire, au moins par ses côtés populaires, derrière les armées achéménides³.

Qu'on examine dès lors les divers éléments de la légende de *Kandaulas* et de *Gygēs*: *Gygēs* devient roi en tuant *Kandaulas*, qui avait tenu à lui montrer sa femme nue et avait ainsi encouru la colère et la vengeance de celle-ci; thème « psychéen » sinon « mélusinien » qui rappelle le début de l'histoire de *Purūravas* et d'*Urvast*: là aussi deux époux sont séparés parce que des « *Gandharva* » ont obligé l'un d'eux à se montrer nu. Mais ce n'est pas tout: *Gygēs* s'assure la victoire sur *Kandaulas* et la royauté au cours d'une aventure où intervient un mystérieux « cheval de bois », qui, comme le cheval de Troie⁴, pourrait bien avoir une origine rituelle. Enfin le meurtre de *Kandaulas* est expié par le bûcher, évidemment légendaire, de *Crésus*, descendant de *Gygēs*, tout comme le meurtre du Centaure *Nessos* est expié par le bûcher d'*Héraclès*; et ce rapprochement n'est pas fortuit: sir J. G. Frazer a marqué depuis longtemps l'analogie des suicides de l'*Ida* et de Sardes⁵.

1. E. Littmann, *Lydian Inscriptions*, part. I (= *Sardis*, VI, Leiden, 1916), p. 5. Le signe probable de *g* n'apparaît que très rarement; M. Littmann en détermine justement la valeur par un cas où il alterne avec *k*.

2. *Ibid.*, p. 13. Pour les gutturales, v. note précédente.

3. Pausanias, V, 27, 3 tend à prouver que les Achéménides, dès la conquête, installèrent en Lydie les cultes mazdéens (*Mithra* ?...).

4. Depuis longtemps les Polonais (à commencer par Wyspiański dans son *Achilleis*) ont interprété dans ce sens le cheval de Troie, et l'ont rapproché de leur *konik zwierzyniecki*, *lujkonik* etc.; Prz. Maczewski, *Konik zwierzyniecki w Troi*, *Lud*, XV (1909), pp. 211-216.

5. *Golden Bough*, IV (*Adonis*...), II, p. 176.

On notera surtout que toute la légende de *Kandaules-Gygès* est accrochée, dans Hérodote, au sort du malheureux *Crésus* : c'est-à-dire qu'elle est faite pour expliquer la conquête de la Lydie par les Perses, et qu'elle risque d'être d'époque perse ; je croirais donc volontiers qu'elle est — comme la légende purement perse qui explique la magophonie — le produit d'une contamination entre une légende iranienne de Nouvel An et des souvenirs historiques ; et *Kandaules* me semble simplement fournir une autre version (la plus vieille !) des aventures de l'iranien **Gandarva*.

3. Faut-il rapprocher de *Gandharva* le nom tardif, *Kandarpa*, de *Kāma*, l'Amour hindou ? *Kāma* est assez régulièrement présenté comme *Gandharva*, de même que dans l'Iran *Kāmak* appartient au même groupe de démons que *Gandarva-Gandarep* (v. ci-dessus, p. 78, n. 1). Mais la phonétique ?

4. Je demeure ému, mais impuissant, devant les nombreux mots de diverses langues qui rappellent, de plus ou moins loin, les noms de mes monstres, et qui désignent soit le « presque cheval » qu'est l'âne, soit le « demi-cheval » qu'est le mulet : turco-tatar *katyr* « mulet » ; géorgien *kanjari* « âne sauvage » ; grec mod. γαῖδοῦρι « âne » ; dès l'antiquité gréco-lat. (gaulois ?) κανθῆλιος-*cantherius* « âne de charge » ; sanscrit *gardabha* « âne », etc. Pour autant qu'il ne s'agit pas de rencontres de hasard, je n'ai pas d'explication satisfaisante à proposer.

ADDENDUM (p. 90). — De l'avestique *Paršanta* (fils du *Gandarva* écorché au Nouvel An), de *Paršandatha* (fils aîné de Haman, et supplicié comme lui au Nouvel An d'après le Livre d'Esther), on rapprochera encore le « satrape » *Parsondas*, enivré et châtré par son ennem. Nannaros, d'après un récit qui n'est sans doute qu'un mythe historicisé, v. Marquardt, *Assyriaka des Ktesias* dans *Philol.*, *Suppl. B. VI*, p. 559.

ERRATUM

Page 10, ligne 7 : *au lieu de* : de Delphes, *lire* : d'Olympie.

Page 246, ligne 9 du bas : *au lieu de* : Zalmoxis, *lire* : Zamolxis.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE.....	VII
CHAPITRE PREMIER : <i>Gody</i>	1-53
1. La date des mascarades.....	3
2. Les gody.....	10
3. Le jeu du Cheval.....	14
4. Le Cheval parmi les Bêtes.....	23
5. Les exploits du Cheval.....	26
6. Carnaval et paganisme.....	29
7. Les Bêtes et les Douze Jours.....	36
8. Les Bêtes et les Démons.....	40
9. Les Bêtes et les Morts.....	44
10. L'âme du carnaval.....	48
11. Le carnaval chinois.....	50
12. Le problème des Centaures.....	52
CHAPITRE II : <i>Gandarva</i>	55-93
1. Entre l'hiver et le printemps.....	57
2. Les mythes de changement d'année.....	64
3. Gandarep et Yim, Kndrv et Zohak.....	70
4. Gandarava parmi les Monstres.....	76
5. Gandarep dompté.....	81
6. Après la victoire.....	84
7. Les burkudzäutä et kurysdzäutä.....	91
CHAPITRE III : <i>Gandharva</i>	95-152
1. Note sur un point de méthode.....	97
2. Les Gandharva et la course royale.....	105
3. Les Gandharva et les dieux-rois de Nouvel An.....	122
4. Les Gandharva parmi les Êtres.....	129
5. Purûravas, la dernière nuit de l'année.....	140
CHAPITRE IV : <i>Kentauroi</i>	153-193
1. Héraclès, à l'équinoxe de printemps.....	155
2. Les Centaures parmi les Races.....	167

3. Pholos, la jarre et la course.....	175
4. Kaineus, les sexes et la lance.....	179
5. De Chiron à Nessos.....	182
6. Ixion, la roue et la Nuée.....	190
CHAPITRE V : <i>Februum</i>	195-222
1. Les <i>Fastes</i> et la mythologie romaine.....	197
2. <i>Februum</i> , etc.....	203
3. La course des Luperques nus.....	213
4. Les Lupercalia et le roman de Romulus.....	215
5. Les Sabines flagellées.....	217
6. Les Lupercalia et le pouvoir.....	219
CHAPITRE VI : <i>Gondu et le Mariage</i>	223-237
1. Gandharva au mariage.....	225
2. Des noces de Déjanire aux noces d'Hersilia.....	228
3. <i>Gondu</i>	231
CHAPITRE VII : <i>Gordios et le pouvoir</i>	239-250
1. Rappel de quelques faits.....	241
2. Midas et Gordios.....	242
3. <i>ἵππος βροτόπους Νικαίεων</i>	247
CHAPITRE VIII : <i>*G^h/o(n)dh-r-u-o</i>	251-260
1. Les noms.....	253
2. Les choses.....	257
APPENDICES.....	261-275
1. Dans le Nord.....	263
2. Kitovras, Kandaulas, etc.....	272
ERRATUM.....	276